

# Spe Salvi

credința, încrederea și speranța:  
istorie și prognoze



**Presa Universitară Clujeană**

# **Spe Salvi**

**credința, încrederea și speranța:  
istorie și prognoze**

Prezentul volum conține lucrările Simpozionului Internațional *Școala Ardeleană*, „*Spe salvi credința, încrederea și speranța: istorie și prognoze*”, desfășurat la Oradea, în perioada 6-8 octombrie 2016, organizat de Episcopia Română Unită cu Roma, Greco-Catolică, de Oradea Mare și Universitatea Babeș-Bolyai, Departamentul Oradea al Facultății de Teologie Greco-Catolică.

# **Spe Salvi**

**credința, încrederea și speranța:  
istorie și prognoze**

**Coordonatori:**

**Alexandru Buzalic**

**Ionuț Mihai Popescu**

**Presa Universitară Clujeană**

**2017**

**Coperta: „Vitrălii” © Camelia Diana Luncan**

**ISBN 978-606-37-0231-0**

© 2017 Coordonatorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul coordonatorilor, este interzisă și se pedepsește conform legii.

*Responsabilitatea privind conținutul articolelor revine exclusiv autorilor.*

**Corector: Camelia Diana Luncan**

**Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna**

**Universitatea Babeș-Bolyai**

**Presă Universitară Clujeană**

**Director: Codruța Săcelean**

**Str. Hasdeu nr. 51**

**400371 Cluj-Napoca, România**

**Tel./fax: (+40)-264-597.401**

**E-mail: [editura@editura.ubbcluj.ro](mailto:editura@editura.ubbcluj.ro)**

**<http://www.editura.ubbcluj.ro/>**

## CUPRINS

Introducere .....	5
<i>William A. BLEIZIFFER</i>	
Bisericile Orientale Catolice în eclesiologia Conciliului Vatican II .....	7
<i>Ana BOARIU</i>	
Chemarea și plânsul profetului: August Strindberg recitește Ieremia .....	22
<i>Alexandru BUZALIC</i>	
Sfârșitul istoriei – de la ideologii la eshatologie .....	30
<i>Călin Ioan DUȘE</i>	
Teologia Cristologica dei Padri Apostolici .....	44
<i>Diana KORPOS</i>	
Speranța cea mai înaltă .....	53
<i>Andrzej KRYNSKI</i>	
L'espérance de la vie éternelle est un don .....	63
<i>Camelia Diana LUNCAN</i>	
Istoria sfârșiturilor fără sfârșit prin ochii (post)modernității .....	69
<i>Paul MERCIER</i>	
Le mystère de l'espérance chez Gabriel Marcel et Pierre Boutang .....	79
<i>Caleb Otniel Traian NECHIFOR</i>	
Speranța creștinului autentic în așteptarea revenirii lui Mesia .....	94
<i>Călin-Daniel PAȚULEA</i>	
„Speranța nu înșală” (Rom 5, 5a): Existența creștină actuală trebuie să fie caracterizată de speranță .....	103
<i>Adrian PODAR</i>	
<i>Totul pentru Biserica lui Cristos. O circulară din 1865 a episcopului Iosif Papp-Szilágyi</i> .....	111
<i>Ioan F. POP</i>	
Celălalt eu – ecoul unei speranțe .....	117

*Alberto QUATTRUCCI*

Speranța este oferită Comunității: Comunitatea ne permite să trăim  
în istorie ..... 126

*Călin SĂPLĂCAN*

Des frontières entre la guerre et la paix ..... 132

*Daniela SOREA*

*Icoana ca reprezentare grafică a speranței* ..... 142

*Daniela VARVARA*

Poezia neomodernistă ca spațiu al cuvântului soteriologic ..... 159

*Simona Ștefana ZETEA*

Il giudizio finale, una prospettiva di terrore o di speranza? Una lettura  
dell'innografia propria alla domenica del carnevale a partire da *Spe salvi* ..... 173

## Introducere

### ***Spe salvi* – credința, încrederea și speranța: istorie și prognoze**

Încă de la apariția fenomenului uman în istorie, omul se confruntă cu misterul prezenței răului în lume, al morții, cu in Justiția, violențele, durerea, înstrăinarea și calea exilului. Acestea ating paroxismul prin război: *Războiul distruge. Războiul desfigurează totul, inclusiv legătura dintre frați. Războiul este nebun, planul lui de dezvoltare este distrugerea*, spunea Papa Francisc<sup>1</sup>.

În fața „răului”, oamenii au căutat o cale de scăpare ce a dobândit treptat dimensiunile unei raționalizări psihologice cu valoare soteriologică, construind sisteme etice, ideologii, vorbind despre eshaton, despre „cele de pe urmă” din perspectiva frământărilor istorice, așteptărilor fericite sau a angoaselor care au „bântuit” prin lumea ideilor imortalizată în patrimoniul cultural al omenirii. Istoricii cunosc răspunsul culturii în fața marilor încercări din trecut, în timp ce științele socio-umane descifrează mecanismele individuale și sociale din toate timpurile.

Revelația divină identifică „răul” cu păcatul. Păcatul produce o ruptură între Dumnezeu și om, aduce după sine o serie de transgresiuni ale legilor naturale care zdruncină armonia lumii. Omul ajunge să experimenteze o existență contrară aspirațiilor sale, situându-se între dorința de libertate absolută și limitările/condiționările spațio-temporale sau biologice, între infinit și limita condiției noastre de creaturi, nemurire și istoricitatea trecerii noastre prin istorie. Revelația divină „în” și „prin” Hristos ne oferă unicul răspuns eficient în perspectivă metafizică, readucând – prin mântuire – speranța în lume, oferindu-ne șansa unei existențe conforme demnității noastre de oameni creați de Dumnezeu, frați în umanitate cu Isus Hristos, omul-Dumnezeu care ne ridică la rangul de fii ai lui Dumnezeu.

„*Spe salvi facti sumus* – în speranță am fost mântuiți, le spune sfântul Paul romanilor și nouă (Rom 8,24). „Răscumpărarea”, mântuirea, conform credinței creștine, nu este un simplu dat de fapt. Răscumpărarea ne este oferită în sensul că ne-a fost dăruită speranța, o speranță vrednică de încredere, în virtutea căreia noi putem înfrunta prezentul nostru: prezentul, chiar și un prezent obositor, poate fi

---

<sup>1</sup> Ceremonie cu ocazia a 100 de ani de la declașarea primului război mondial, regiunea Veneto, 13 sept. 2014.



trăit și acceptat dacă el conduce spre un scop și dacă noi putem fi siguri de acest scop, dacă acest scop este așa de mare încât să justifice oboseala drumului.”<sup>2</sup>

Într-o lume secularizată, într-o cultură desacralizată, în contextul tiraniei tehnostiințelor care consideră profitabil doar ceea ce poate fi exploatat ulterior într-o perspectivă economică, filosofia caută rațiunile speranței, în timp ce teologia caută să transmită speranța mesajului eshatologic creștin.

Aceasta a fost tema simpozionului internațional intitulat „*SPE SALVI FACTI SUMUS – Prin speranță am fost mântuiți*”, desfășurat la Oradea între 6–8 octombrie 2017 sub egida zilelor Școlii Ardelene, organizat de Facultatea de Teologie greco-catolică, Departamentul Oradea sub patronajul Episcopiei Române Unite de Oradea Mare.

Istorici, filosofi și teologi au căutat să răspundă la întrebările: cum înțelege omul de azi sensul existenței, ce este „misterul” într-o lume secularizată, în ce mai are încredere și care este raportarea la religie?

Ca o sinteză a discuțiilor, putem cita un pasaj din enciclica *Spe salvi* care dă un răspuns teologic problematicilor discutate de către conferențiarilor care au luat parte la lucrările simpozionului nostru: „O lume fără Dumnezeu este o lume fără speranță (cf. *Ef* 2,12). Numai Dumnezeu poate crea dreptatea. Și credința ne dă certitudinea: El face aceasta.”<sup>3</sup>

## Coordonatorii volumului

---

<sup>2</sup> *Spe salvi* Scrisoarea enciclică *Spe salvi* a suveranului pontif Benedict al XVI-lea către episcopi, preoți și diaconi, către persoanele consacrate și către toți credincioșii Despre speranța creștină, 30 noiembrie 2007, introducere.

<sup>3</sup> *ibidem*, nr. 44.

# Bisericile Orientale Catolice în eclesiologia Conciliului Vatican II

William A. BLEIZIFFER\*

**Rezumat:** Conciliul Vatican II dedică Bisericilor Orientale Catolice un document întreg, *Orientalium Ecclesiarum*, și își exprimă dorința, încă din preambulul acestuia ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică (OE 1). Alături de acest decret care e referă exclusiv la credincioșii orientali catolici, alte documente conciliare, în special Constituția dogmatică despre Biserică, *Lumen Gentium* și Decretul despre ecumenism, *Unitatis Redintegratio*, se referă în repetate rânduri la aceste Biserici. Făcând o analiză a acestor documente, studiul dorește să evidențieze caracterul particular și demnitatea pe care o au aceste Bisericii, dar și misiunea pe care acestea trebuie să o asume în Biserica Universală.

**Keywords:** *canonical norm, celebration of the sacraments, catholics, acatholics, religious and denominational identity, pastoral principles, ecumenism.*

**Cuvinte cheie:** *normă canonică, celebrarea sacramentelor, catolici, acatolici, identitate confesională și religioasă, principii pastorale, ecumenism.*

## Premisă

Decretul Conciliului Vatican II referitor la Bisericile Orientale Catolice, *Orientalium Ecclesiarum*, promulgat împreună cu alte două documente, *Lumen Gentium* (LG) și *Unitatis Redintegratio* (UR)<sup>1</sup>, în cea de-a treia sesiune a lucrărilor (1964), definește și evidențiază eclesiologia conciliară. În ciuda faptului că decretul *Orientalium Ecclesiarum* (OE) pare limitat în sfera aplicativă, avându-i ca destinatari pe orientalii catolici, el conține totuși o serie de declarații eclesiologice pe care Conciliul Vatican II le clarifică cu scopul corectării unor concepții comune eronate. Conciliul s-a referit la Bisericile Orientale Catolice, folosind diferite formule care surprindeau aceeași realitate, văzută însă din perspective diferite; astfel, chiar prima formulă a decretului

---

\* Conf. univ. dr., Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Blaj. [william.bleiziffer@ubbcluj.ro](mailto:william.bleiziffer@ubbcluj.ro); <https://ubbcluj.academia.edu/WilliamBleiziffer>

<sup>1</sup> Cel de-al doilea document conciliar adresat orientalilor, *Unitatis redintegratio*, trasează în linii mari doctrina catolică referitoare la raporturile ecumenice. Fără a ne propune o analiză a acestui document trebuie subliniat totuși faptul că el inspiră în mare măsură cele 7 canoane (902–908) ale Titlului XVIII CCEO, *De oecumenismo seu de christianorum unitate fovenda*.

referitor la aceste Biserici folosește sintagma *Orientalium Ecclesiarum*. În special două documente conciliare se referă la aceste Biserici (OE și LG), la felul în care sunt organizate și guvernate, evidențiind în mare măsură eclesiologia conciliară.

Conciliul nu folosește termenul de Biserică *sui iuris*<sup>2</sup> așa cum el se regăsește mai apoi în *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), dar exprimă bine această realitate printr-o serie de alți termeni, care – chiar dacă nu reușesc să definească în totalitate realitatea istorică, teologică, culturală, rituală sau spirituală a acestor Biserici – reprezintă totuși o tentativă de clarificare a situației: „Biserica sfântă și catolică, Trupul mistic al lui Cristos, este alcătuită din credincioși uniți organic în Spiritul Sfânt prin aceeași credință, aceleași sacramente și aceeași conducere și care, unindu-se în diferite comunități, formează *Biserici particulare* sau *Rituri*” (OE 2).

Data fiind importanța pe care o au și rolul pe care Bisericile Orientale Catolice îl joacă în realizarea unității creștine, scopul acestui decret este bine pus în relief încă din primele sale cuvinte: „acest sfânt conciliu ecumenic dorește ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică” (OE 1). Tocmai plecând de la această realitate ne propunem în prezentul studiu o trecere în revistă a principalelor elemente eclesiologice pe care Documentele Conciliului Vatican II le subliniază în raport cu aceste Biserici.

## **Bisericile Orientale Catolice în documentele Conciliului Vatican II**

Multitudinea Bisericilor din Orient<sup>3</sup> poate reprezenta o dificultate chiar și pentru specialiști, așa cum, în cunoașterea lor totală, reprezintă și comunitățile ecleziastice născute în Occident ca urmare a Reformei. Riferendosi alle principali rotture che si sono verificate nella Chiesa il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio* afferma che Referindu-se la principalele rupturi petrecute în Biserică, decretul conciliar *Unitatis Redintegratio* afirmă că „cele dintâi (rupturi) s-au petrecut în Orient, fie prin contestarea formulelor dogmatice ale Conciliilor din Efes și Calcedonia, fie, mai târziu prin ruperea comuniunii bisericești dintre Patriarhatele orientale și Scaunul roman” (UR 13).

Este bine știut că din punct de vedere istoric toate Bisericile Orientale Catolice, care păstrează comuniunea cu Scaunul apostolic, provin din acele Biserici orientale

---

<sup>2</sup> Pentru mai multe clarificări asupra acestei realități vezi studiul propriu intitulat Termenul ecleziastic de Biserică “sui iuris”, Studia Universitatis Babes-Bolyai. Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, an XLVI, nr. 2, Cluj-Napoca, 2001, p. 63 – 72.

<sup>3</sup> Nu mai puțin de 57 de denominațiuni există semnalate în lucrarea E. SAÏD, *Les Églises Orientales et leurs droits hier, aujourd'hui... demain*, Paris, 1989; același număr îl precizează și R. ROBERSON, *Bisericile Creștine Răsăritene. O scurtă prezentare*, Sapienția, Iași 2004.

care, în epoci diverse, au rupt comuniunea cu Roma. Unele încercări de unire<sup>4</sup> din mileniul II au dus la obținerea unor rezultate care pot fi definite ca fiind modeste: în timp ce doar o mică parte dintre aceste Biserici au restabilit unitatea, partea cea mai relevantă din punct de vedere numeric a rămas totuși în afara comuniunii cu Roma. Biserica Catolică recunoaște însă fără nicio rezervă că aceste Biserici aparțin Bisericii unice a lui Cristos și dorește ca tot ceea ce face parte din patrimoniul Bisericii Universale, catolică sau nu, să fie păstrat și trăit „într-o mai mare puritate și plinătate”, cerând de altfel propriilor fii orientali să conserve acest patrimoniu, și să trăiască în deplină comuniune cu frații din Occident, și „declară că tot acest patrimoniu *spiritual și liturgic, disciplinar și teologic*, în diferitele lui tradiții, aparține deplinei catolicității și apostolicității a Bisericii” (UR 17). De altfel, Conciliul recunoaște Biseriilor Ortodoxe „facultatea de a se conduce fiecare după disciplina proprie, ca fiind mai adecvată firii credincioșilor și mai aptă să favorizeze binele sufletelor” (UR 16).

Bisericile Orientale Catolice, – chiar dacă inițial erau parte integrantă a diverselor Biserici Ortodoxe și au fost ulterior recunoscute ca Biserici autentice de către Biserica Catolică cu care ele au realizat în diferite epoci unitatea în credință, sacramente și ierarhie –, își datorează întreg patrimoniul liturgic, teologic, disciplinar și spiritual acelei Biserici originare din care au odrăslit. Acest patrimoniu este identic în ceea ce privește împărtășirea din aceeași tradiție, respectiv tradiția constantinopolitană pentru Biserica Greco-Catolică Română și Biserica Ortodoxă Română, iar această explicitare exclude în manieră clară confuzia dintre termenii *tradiție constantinopolitană* și *rit ortodox*.

Decretele conciliare numesc aceste Biserici Orientale Catolice *Biserici particulare sau Rituri*, terminologie corectă și incorectă în același timp. Corectă pentru că într-adevăr Bisericile Orientale Catolice se mai numesc și *Biserici particulare*, dar incorectă pentru că această denumire nu reușește să definească în întregime caracterul și rolul pe care aceste Biserici le dețin în cadrul Bisericii Catolice, și/sau Universale. Atât *Codex Iuris Canonici* (can. 368 CIC), cât și *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (can. 177 § 1 CCEO) definesc dieceza sau eparhia ca fiind *Biserică particulară*. Conciliul definește însă *Bisericile particulare sau Riturile* ca fiind un grup stabil de credincioși, în mod organic unit cu propria ierarhie, care-și trăiește propriul patrimoniu liturgic, teologic, disciplinar și spiritual, în unitatea Bisericii

<sup>4</sup> Îndeosebi la Conciliul Basilea-Ferrara-Firenze-Roma, în G. ALBERIGO – G. DOSSETTI – P.P. IOANNOU – C. LEONARDI – P. PRODI, consultanță H. JEDIN (sub îngrijire), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ediție bilingvă, Edizioni Dehoniane Bologna, 1991<sup>4</sup>, pp. 453–592. Tentativele de unire s-au îndreptat mai ales spre Armeni (Sessio VIII), Copți (Sessio XI), Siri (Sessio XIII), Caldei și Maroniți (Sessio XIV).

Catolice (OE 2). Identificarea riturilor orientale ca „Biserici” nu este nouă de altfel. Un exemplu îl putem găsi în scrisoarea apostolică *Orientalium Dignitas* (1894) a Papei Leon al XIII-lea care evidențiază demnitatea Bisericilor Orientale și ia măsuri pentru a se asigura că clerul latin nu împiedică conducerea și creșterea acestor Biserici. Termenul „Biserică” asumă astfel un rol mai adecvat decât „Ritul” în definirea realității la care se referă deoarece o Biserică poate avea mai mult de un rit, așa cum este cazul Bisericii Latine (roman, mozarabic, ambrozian...).

### **Constituția dogmatică *Lumen gentium***

Biserica Universală, după cum subliniază decretul conciliar *Lumen gentium*, „orânduită și organizată în această lume ca societate, *subzistă* în Biserica Catolică...” (LG 8). Biserica Universală, în conformitate cu eclesiologia lansată și susținută de Conciliu, nu este o realitate diversă, distinctă sau paralelă Bisericilor particulare, ci este o unică realitate, pentru că, din și în Bisericile particulare, Biserica Universală subzistă. Biserica Universală nu este de altfel nici suma sau confederația Bisericilor particulare (a eparhiilor sau diecezelor cf. cann. 177 CCEO și 368 CIC): acestea formează împreună un organism unitar și vital „în care este într-adevăr prezentă și operează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică” (can. 177 § 1 CCEO). Deși canonul identifică aceste Biserici particulare cu *partea poporului lui Dumnezeu, încredințată păstoririi Episcopului eparhial*, sau mai precis cu eparhia, trebuie îndepărtată orice urmă de eroare care ne-ar duce la identificarea eparhiei cu Biserica particulară înțeleasă ca *sui iuris*.<sup>5</sup> Trebuie însă bine subliniat faptul că Biserica Catolică, conform aceluiași document conciliar LG 8, formată deci din unitatea sacramentală, disciplinară și ierarhică a credincioșilor catolici, nu se identifică nici cu Biserica Universală, nici cu Biserica Latină. Biserica Catolică se compune din aceste *diverse Biserici particulare sau Rituri*, adică din Bisericile din Occident și cele din Orient, sau mai precis din Bisericile *sui iuris*.<sup>6</sup> Se poate astfel afirma fără riscul de a greși, că în conformitate cu eclesiologia propusă de Conciliul Vatican II, și cu normele stabilite de CCEO, și Biserica Latină se poate bucura de titulatura de Biserică *sui iuris*.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> G. NEDUNGATT, „Ecclesia universalis, particularis, singularis”, în *Nuntia* 2, pp. 75–87.

<sup>6</sup> Asupra acestor principii fundamentale teologice, vezi CHIAPETTA L., *Prontuario di Diritto canonico e concordatario*, Roma, 1994, pp. 215–216.

<sup>7</sup> Într-o recentă notă asupra acestui argument, Consiliul Pontifical pentru Interpretarea Textelor Legislative justifică folosirea acestei sintagme cu referire la Biserica Latină: „Trebuie să presupunem că Biserica Latină este inclusă implicit, prin analogie, ori de câte ori CCEO folosește în mod expres termenul

Reflectând asupra propriei sale naturi constituția LG expune în cel de-al treilea capitol doctrina referitoare la episcopat și organizarea ierarhică a Bisericii afirmând că Episcopul reprezintă „principiul vizibil și fundamentul unității în Biserica lui particulară, formată după chipul Bisericii Universale; în aceste Biserici particulare constă și din ele este constituită Biserica Catolică, una și unică” (LG 23).

Din această realitate rezultă și definiția diecezei, respectiv a eparhiei, ca și *pars populorum Dei*, biserică locală, particulară condusă de episcopi „ca vicari și delegați ai lui Cristos” (LG 27) definiție considerată de unii canoniști ca fiind deosebită<sup>8</sup>. Textul conciliar care definește această realitate, ulterior folosit și în textele canoanelor *Codului Canoanelor Bisericilor Orientale* (îndeosebi can. 179), este prezent însă în decretul *Christus Dominus* 11: „Dieceza este o parte din poporul lui Dumnezeu, încredințată păstoririi unui episcop ajutat de preoții săi, astfel încât, adunată în jurul păstorului ei și unită de el prin Evanghelie și Euharistie în Duhul Sfânt, constituie o Biserică particulară în care este realmente prezentă și acționează Biserica lui Cristos, una, sfântă, catolică și apostolică”.

Comunitatea eparhială, adică acea parte a poporului lui Dumnezeu reunită în jurul episcopului, – ajutat de propriul cler, prin predicarea Cuvântului lui Dumnezeu, celebrarea Euharistiei și a celorlalte sacramente, precum și în subordonarea ierarhică față de acesta –, reprezintă Biserica. Locul pe care îl ocupă aceste comunități catolice orientale (*coetus*), unitatea internă a acestora, dar și acea unitate care le leagă de alte comunități particulare aparținătoare aceleiași tradiții liturgice și care se pot constitui ierarhic în patriarhate, arhiepiscopii majore sau alte provincii autonome, subordonate respectivelor autorități, sunt clar exprimate în LG 23: „Prin providența divină, diferite Biserici, întemeiate în diferite locuri de către apostoli și urmașii lor, s-au constituit în decursul timpurilor în mai multe grupuri legate în mod organic, care, păstrând unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii Universale, au o disciplină proprie, o uzanță liturgică proprie, un patrimoniu teologic și spiritual propriu”.

Datorită strânselor relații realizate între aceste comunități, – care au păstrat unitatea credinței și unica structură divină a Bisericii Universale prin trăirea propriei liturgii, a propriului patrimoniu teologic și spiritual dar și a disciplinei proprii –, s-au constituit de-a lungul istoriei mai multe grupuri (*coetus*) legate în mod organic între ele. Documentul conciliar, care atribuie acest proces acțiunii apostolilor și a urmașilor

---

de „Biserică sui iuris” în contextul relațiilor interecleziale, Cf. *Communicationes* XLIII, Nr. 2, [2011], 315–316.

<sup>8</sup> M. BROGI, „Le Chiese sui iuris nel *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*” în BHARANIKULANGARA K. (a cura di), *Il Diritto canonico orientale nell'ordinamento ecclesiale*, «Studi Giuridici» XXXIV, Città del Vaticano 1995, 49–75, 50.

acestora „prin providență divină”, amintește că acest proces istoric are la bază un raport filial: „unele dintre ele, mai ales vechile Biserici patriarhale, au odrăslit ca niște trunchiuri alte vlăstare ale credinței cu care au rămas unite până astăzi printr-o legătură mai strânsă de iubire în viața sacramentală și în respectul reciproc al drepților și îndatoririlor. Această varietate de Biserici locale care converg în unitate demonstrează și mai limpede catolicitatea Bisericii nedespărțite”<sup>9</sup>.

Se poate observa, așadar, din partea finală a acestui paragraf 23, că între aceste Biserici locale, pe care documentul le definește ca „grupuri de Biserici particulare”, se realizează o anumită stimă și un respect reciproc, care oferă un larg spațiu afecțiunii colegiale.

Conciliul subliniază în repetate rânduri onoarea și valoarea acestor Biserici Catolice Orientale în cadrul Bisericii Catolice. Rămânând stabil primatul Papei în calitate de cap văzut al Bisericii Catolice, în calitate de garant al legitimei varietăți rituale care nu dăunează, ci, dimpotrivă, folosește, în această Biserică „... între membri săi există o diversitate, fie în ceea ce privește funcțiunile – unii slujind prin preoție spre binele fraților lor –, fie în ceea ce privește condiția și orânduirea vieții – mulți tinzând la sfințenie pe o cale mai strâmtă, în starea călugărească, și stimulând, prin exemplu pe frații lor. În virtutea aceleiași catoliciități, există în mod legitim în comuniunea eclezială Biserici particulare, înzestrate cu tradiții proprii, [...] Tot de acolo provin, în sfârșit, legăturile de comuniune intimă dintre diferitele părți ale Bisericii, în ce privește bogățiile spirituale...” (LG 13).

### **Decretul despre Bisericile Orientale Catolice *Orientalium Ecclesiarum***

Întreg conținutul decretului OE este important pentru Bisericile Orientale deoarece poate fi considerat o formă de pre-Cod. Chiar fără pretenția de a încadra întreaga disciplină referitoare la aceste Biserici, – limitându-se doar la unele aspecte disciplinare și lăsând la latitudinea diferitelor autorități superioare (Romanul Pontif, Sinoadele respective Biserici sau Ierarhii acestora) ulterioare aprofundări – decretul conține o serie de afirmații disciplinare care trasează elementele ecleziologice pe care Conciliul le evidențiază.

---

<sup>9</sup> LG 23. Atragem atenția asupra traducerii neconforme pe care o prezintă textul român în diferitele sale ediții. În această traducere, unitatea dintre Bisericile patriarhale și cele odrăslite de acestea este exemplificată prin termenii *trunchi-vlăstare*, pe când textul original, punând mai bine în evidență legătura naturală care s-a realizat între aceste Biserici, folosește un exemplu mai concret referitor la generare, (*matrice*) *mamă-fiică*: „*Inter quas aliquae, notatim antiquae patriarchales ecclesiae, veluti matrices fidei, alias pepererunt filias, quibuscum arctiore vinculo caritatis in viata sacramentali atque in mutua iurium et officiorum reverentia ad nostra usque tempora connectuntur*”; LG, § 23, EV 1, 341.

Conținutul acestuia este deopotrivă important și fundamental pentru înțelegerea ulterioarelor dezvoltări și interpretări ale eclesiologiei conciliare. După o scurtă introducere (nr. 1), decretul este structurat astfel în capitolele sale:

Bisericile particulare sau Riturile (nr. 2–4): varietatea riturilor nu dăunează unității Bisericii; diferitele rituri se bucură de aceeași egală demnitate; diferitele rituri trebuie studiate cu mare grijă.

Patrimoniul spiritual al acestor Biserici trebuie conservat (nr. 5–6): meritele deosebite ale Bisericilor orientale; în disciplina acestora nu trebuie introduse schimbări arbitrare.

Patriarhii orientali (nr. 7–11): instituția patriarhală în Orient; patriarhii orientali; onoarea specială de care se bucură Patriarhii orientali; Înființarea unor noi Patriarhate.

Disciplina sacramentelor (nr. 12–18): Restabilirea vechii discipline a sacramentelor; administrarea sfântului mir; Oficiul liturgic și Euharistia; extinderea facultății pentru celebrarea sacramentului pocăinței; cultul divin; forma canonică de celebrare a căsătoriilor mixte.

Cultul divin (nr. 19–23): Zilele de sărbătoare; Sărbătoarea Paștelui; limba liturgică.

Relațiile cu frații din Bisericile despărțite (nr. 24–29): promovarea unității Bisericii; Principiile pentru „*communicatio in sacris*”; aplicarea pastorală a principiilor „*communicatio in sacris*”.

Textul se încheie cu o concluzie care laudă activa și rodnică colaborare dintre Bisericile Catolice Orientale și Occidentale și în același timp precizează care sunt limitele de aplicabilitate ale decretului, adică „până când Biserica Catolică și Bisericile Orientale despărțite vor ajunge la plinătatea comuniunii”.

Decretul subliniază că Bisericile Orientale Catolice sunt prețuite ca fiind ilustre prin venerabila lor antichitate și continuatoare ale acelor tradiții antice care derivă de la apostoli prin sfinții părinți. De aceea, tocmai datorită caracterului lor venerabil, instituțiile, riturile liturgice, tradițiile bisericești și disciplina vieții creștine ale acestora sunt foarte mult prețuite în Biserica Catolică; ca mărturii vii ale acestei tradiții, conciliul ecumenic dorește „ca ele să înflorească și să-și împlinească misiunea ce le revine, cu o reînnoită vigoare apostolică” (OE 1). Unitatea între aceste Biserici, dar și unitatea vizibilă pe care o manifestă față de Scaunul lui Petru, demonstrează varietatea Bisericii: această varietate care nu dăunează, ci mai degrabă manifestă unitatea Bisericii, impune ca tradițiile fiecăreia dintre aceste Biserici să fie păstrate în integritatea lor și în același timp vrea să-și adapteze modul de viață la diferitele necesități ale timpurilor actuale (OE 2).



## **Dreptul și îndatorirea de a se conduce după propriile discipline particulare**

Dreptul Bisericilor Orientale catolice de a se conduce după propriile discipline particulare este clar pus în evidență de decretul *Orientalium Ecclesiarum* printr-o declarație cu caracter disciplinar: Conciliul „declară, așadar, în mod solemn că Bisericile din Orient, ca și cele din Occident, au dreptul și datoria de a se conduce după propriile discipline particulare (*se regendi*) de vreme ce acestea se ilustrează prin venerabila lor antichitate, sunt mai conforme cu obiceiurile credincioșilor lor și par mai capabile să asigure binele sufletelor” (OE 5). Acest drept și îndatorire presupun necesitatea existenței unei normative canonice comune, concretizată actualmente în Codul Canoanelor Bisericilor Orientale, dar și a unei discipline particulare, pe care fiecare Biserică trebuie să o stabilească prin propriul drept particular. În plus, îndeplinirea acestui drept/obligație presupune existența unei proprii autorități superioare și a unei autonomii interne a fiecărei Biserici *iuris sui*, adică o putere legislativă, administrativă și judiciară, fără a aduce atingere autorității supreme a Pontifului Roman și Conciliului Ecumenic. Ca o consecință a exercitării acestor puteri rezultă dreptul de a avea propria lor normativă canonică, adică un drept particular propriu<sup>10</sup>. Această capacitate de a se conduce după propriile discipline particulare implică o autonomie proprie care nu este absolută, ci relativă. Relativă în sensul pe care îl oferă dezvoltarea ierarhică a acestor Biserici și necesara ascultare pe care ele trebuie să o aibă față de Romanul Pontif în calitate de cap văzut al Bisericii Catolice<sup>11</sup>.

Toate aceste Biserici locale sunt în același fel încredințate grijii pastorale a Pontifului Roman: astfel, este recunoscut primatul Pontifului Roman asupra Bisericii universale și asupra tuturor Bisericilor particulare. În virtutea acestui principiu toate Bisericile particulare sunt în același fel încredințate guvernului pastoral al Romanului Pontif în calitate de părinte și cap al întregii Biserici Universale. Aceste Biserici sunt încredințate guvernului pastoral și nu doar *solicitudinii* Romanului Pontif, deoarece solitudinea nu cere exercitarea jurisdicției, chiar dacă în ultimă instanță chiar și episcopii, în calitate de conducători ai propriilor eparhii sau dieceze, trebuie să aibă

---

<sup>10</sup> D. SALACHAS, „Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione”, în *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, 16, 161–183. În ceea ce privește conceptul de autonomie ale Bisericilor Orientale Catolice, vezi SALACHAS D., „Le «status» ecclésiologique et canonique des Églises catholiques orientales «sui iuris» et des Église orthodoxes autocéphales”, în *L'année Canonique* 33 (1990), Paris, 29–56, îndeosebi 33–36.

<sup>11</sup> O serie de canoane CCEO, evidențiază în conținutul lor acest lucru: 43, 54, 58, 78 § 2, 85 § 1, 156, 162, 167 § 2.

aceeași solicitudine față de Biserica Universală, nu în sensul unei jurisdicții, ci mai ales cu rugăciunea, buna cooperare, cu distribuirea clerului și cu apărarea unității credinței și a disciplinei comune a Bisericii<sup>12</sup>.

### **Bisericile Orientale Catolice și Biserica Latină au egală demnitate și paritate de drepturi și obligații**

Multe dintre Bisericile Orientale Catolice au fost, până la Conciliul Vatican II, supuse principiului *praestantia ritus latini*. Conform acestui principiu confirmat de Papa Benedict XIV în Constituția Apostolică *Etsi pastoralis* (26 mai 1742) și prin scrisoarea enciclopică *Allatae sunt* (26 iunie 1755), *praestantia ritus latini* însemna preeminența, superioritatea Bisericii Latine față de celelalte Biserici Orientale; cu alte cuvinte doar ritul liturgic latin ar garanta și ar exprima pe deplin catolicitatea, adevărata credință catolică<sup>13</sup>.

Diferența numerică atât de însemnată dintre Biserica Latină și celelalte Biserici Orientale Catolice a dus nu de puține ori la interpretarea eronată a rolului și a demnității acestor Biserici, inferioare, e drept, din punct de vedere numeric, dar la fel de catolice<sup>14</sup>. De altfel principiul egalei demnități dintre diferitele Biserici Catolice este subliniat și de existența celor două coduri de legi, distincte și separate care se referă la două realități eclesiastice diverse: una orientală (CCEO) și una latină (CIC).

Decretul OE la nr. 3 și 5 afirmă **demnitatea egală** dintre Biserica Latină și Bisericile orientale în ceea ce privește autonomia acestora în aria disciplinară. Este subliniat în primul rând principiul eclesiologic al unității, care prevede că „aceste Biserici particulare, atât din Orient, cât și din Occident, deși diferă parțial între ele prin așa-numitele rituri, și anume în privința liturgiei, a disciplinei bisericești și a patrimoniului spiritual, sunt supuse în egală măsură cârmuirii pastorale a pontifului roman, care, prin hotărâre divină, este urmașul sfântului Petru în primatul asupra Bisericii Universale”. Ulterior textul este completat cu această deosebit de importantă

<sup>12</sup> N. EDELBY – I. DICK, „Les Églises orientales catholiques. Décret “Orientalium Ecclesiarum”, în *Unam Sanctam* 76, Paris 1970, 316–317. L. LORUSSO, “Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto *Orientalium Ecclesiarum* e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali”, în *Angelicum* 83 (2006) 451–473.

<sup>13</sup> Conform acestui principiu, „ritus enim latinus propter suam praestantiam, eo quod sit ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris et Magistrae, sic supra Graecum ritum praevallet...” și „...latinus ritus... reliquis omnibus ritibus praeferi debet...”; Cf. I. ZUZEK, „Incidenza del “Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium” nella storia moderna della Chiesa universale”, în *Ius in vita et in missione Ecclesiae, Acta Symposii internationalis iuris canonici*, Edit. Vaticana 1994, 676–735.

<sup>14</sup> Annuario pontificio 2015 estimează că numărul credincioșilor catolici este de peste 1.254.000.000 din care aproximativ 10% aparțin Bisericii Orientale Catolice.  
[http://it.radiovaticana.va/news/2015/04/16/crescono\\_i\\_cattolici\\_nel\\_mondo/1137202](http://it.radiovaticana.va/news/2015/04/16/crescono_i_cattolici_nel_mondo/1137202) (consultat 8.02.2017).

și clară afirmație: „De aceea, ele se bucură de o demnitate egală, astfel încât niciuna dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința ritului, se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse acelorași obligații, chiar referitor la vestirea evangheliei în lumea întreagă (cf. Mc 16,15), sub conducerea pontifului roman” (OE 3).

Datorită acestui principiu de egalitate și având în vedere că „mulți orientali, fii ai Bisericii Catolice, care păstrează acest patrimoniu și doresc să-l trăiască într-o mare puritate și plinătate, trăiesc deja în deplină comuniune cu frații care cultivă tradiția occidentală, sfântul Conciliu declară că tot acest patrimoniu spiritual și liturgic, disciplinar și teologic, în diferitele lui tradiții, aparține deplinei catolicități și apostolicități a Bisericii” (UR 17). Catolicitatea și apostolicitatea acestor Biserici sunt susținute și confirmate de conținutul can. 39 CCEO care transpune în termeni juridici această realitate: „Can. 39 – Riturile Bisericilor orientale, ca patrimoniu al Bisericii universale a lui Hristos în care strălucește tradiția care derivă de la Apostoli, prin intermediul Părinților și care afirmă divina unitate în varietate a credinței catolice, trebuie să fie respectate și promovate cu religiozitate”.

Dacă decretul OE declară că toate Bisericile particulare „se bucură de o demnitate egală, astfel încât niciuna dintre ele nu se află deasupra celorlalte în privința ritului”, această realitate trebuie interpretată în sens strict juridic. Demnitatea egală a acestor Biserici nu decurge din elemente exterioare ale acestora, cum ar fi apartenența la o anumită tradiție rituală, tipul de organizare ierarhică sau numărul de credincioși care o formează, ci rezultă din însăși funcția pe care fiecare dintre aceste Biserici în parte o are ca parte integrantă din comuniunea Bisericii Catolice și Universale. Din punctul de vedere al elementelor exterioare care o definesc, o anumită Biserică poate fi superioară celeilalte, dar numai din acest punct de vedere; istoria a demonstrat că anumite diferențieri în ceea ce privește demnitatea sau prestanța anumitor Biserici în raport cu altele au existat încă din momentul nașterii acestor Bisericii, disciplină stabilită de-a lungul secolelor în ceea ce dreptul numește „precedență de onoare” și concretizată azi în formularea can. 59 CCEO – „§ 1. Patriarhii Bisericilor orientale, chiar dacă în timp urmează unii altora, sunt egali în demnitatea patriarhală, rămânând neschimbată între ei precedența de onoare; § 2. Ordinea precedenței Sediilor patriarhale ale Bisericilor orientale este: primul loc îl deține Sediul Constantinopolitan, după care cel Alexandrin, apoi cel Antiohian și în final cel Ierusalimitan”. Această demnitate este însă pur extrinsecă și nu oferă niciun drept de prevalență asupra altor Biserici<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. M. PAL, „Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici sulle chiese orientali cattoliche”, în *Dialog Teologic* 33 (2014), 34–47, 39.

Principiul *egalei demnități* susținut de Conciliul Vatican II abrogă, așadar, principiul preconiliar *praestantia ritus latini* și subliniază faptul că „Biserica Universală este compusă din acea comuniune a diferitelor Biserici din Orient și Occident, în special din acele matrici de credință fondate de Apostoli și succesorii lor, care sunt guvernate de propria legislație, fără a aduce atingere principiului conform căruia comuniunea universală a Bisericilor este prezidată prin voința lui Dumnezeu de Episcopul Romei, urmașul lui Petru<sup>16</sup>.

În ceea ce privește **activitatea misionară**, adică activitatea de evanghelizare a popoarelor necreștine, Conciliul afirmă că Bisericile Orientale „se bucură de aceleași drepturi și sunt supuse acelorași obligații, chiar referitor la vestirea Evangheliei în lumea întreagă (cf. *Mc* 16,15), sub conducerea Pontifului roman” (OE 3).

Acest principiu subliniază că egalitatea dintre toate Bisericile particulare, așa cum rezultă ea din obligațiile stabilite de legile universale, legile promulgate de Pontifii Romani și conciliile ecumenice, este o realitate comună tuturor acestor Biserici fără nicio distincție deoarece ele sunt parte integrantă a Bisericii Catolice. Așadar, nu este dreptul particular cel care reglementează activitatea misionară, chiar dacă acest drept particular poate fi în ultima instanță stabilit sau aprobat de Romanul Pontif. Cu toate acestea, OE menționează explicit dreptul și obligația tuturor Bisericilor particulare de a predica Evanghelia în întreaga lume, prin trimiterea de misionari în lumea întreagă, chiar și acolo unde activează deja misionari latini. Interdicția, existentă până la Conciliu, de a avea proprii misionari, era justificată fie de „necesitatea de se îngriji de proprii lor credincioși care nu aveau un cler propriu, fie de preocuparea de a nu crea confuzii”<sup>17</sup>.

Deși recunoscut și subliniat, acest principiu pare să nu fie în totalitate respectat și aplicat astăzi, în special în țările din India și Orientul apropiat, unde, „deși s-au înființat comunitățile catolice orientale emigrante, activitatea misionară este realizată aproape exclusiv de Biserica Latină”<sup>18</sup>. Cu siguranță această carență poate fi justificată pe de o parte de numărul relativ scăzut de preoți misionari sau ordine călugărești misionare prezente în Bisericile Orientale Catolice, iar pe de altă parte de necesitatea ce rezultă din exercitarea dreptului și obligației de a constitui noi comunități creștine, noi circumscripții ecleziastice. Acest din urmă demers impune extinderea efectivă a limitelor teritoriale ale Bisericilor respective cu colaborarea evidentă și

<sup>16</sup> D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale ... op. cit.*, 162–163.

<sup>17</sup> M. PAL, *Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici... op. cit.*, 39.

<sup>18</sup> D. SALACHAS, Il contributo dei padri conciliari orientali nelle deliberazioni del Vaticano II (applicazione dopo 50 anni), incontro con il clero dell'eparchia di Lungro 18 aprile 2013, material publicat on-line [http://www.genova.org.ua/?page\\_id=1119](http://www.genova.org.ua/?page_id=1119) (consultat 11.02.2017). Conferința a fost prezentată și în România cu ocazia unei mese rotunde organizate de Arhiepiscopia Majoră la Blaj, 15.06.2013.

necesară între diferitele autorități ierarhice prezente în locul respectiv, cu scopul evitării confuziei și conflictului dintre misionari. Tocmai de aceea este necesar, așa cum subliniază de fapt și *Decretul privind activitatea misionară a Bisericii, Ad Gentes* (AG), ca întreaga activitate misionară să se desfășoare sub coordonarea Romanului Pontif, care este sprijinit în această misiune de Congregația pentru evanghelizarea popoarelor<sup>19</sup>: „Pentru toate misiunile și pentru întreaga activitate misionară trebuie să existe o singură Congregație competentă, și anume aceea *‘pentru răspândirea credinței’*, de care trebuie să fie dirijate și coordonate pe tot pământul atât activitatea, cât și colaborarea misionară, *rămânând însă neatins dreptul Bisericilor orientale*” (AG 29).

### **Implicarea și responsabilitatea ecumenică**

Implicarea ecumenică este, de asemenea, o temă pe care decretul OE o abordează cu atenție, atunci când evidențiază rolul pe care Bisericile Orientale Catolice îl au în restabilirea unității între creștini.

Misiunea tuturor catolicilor de a-și aduce aportul la realizarea deplinei comuniuni a Bisericii Catolice cu toți creștinii separați, în special cu cei orientali, trebuie să se desfășoare sub directă subordonare față de prevederile conciliare: este necesar, așadar, ca orientalii catolici să dovedească în activitatea ecumenică o cunoaștere adecvată a legislației canonice a Bisericilor separate, a disciplinei și a instituțiilor lor, a obiceiurilor și a tradițiilor lor, realități care în cea mai mare parte nu se opun unității ecleziale, deoarece Cristos a înființat o singură Biserică, în care se aduce cult lui Dumnezeu în special prin celebrarea Euharistiei.

Participanții la lucrările Conciliului au evidențiat importanța Bisericilor Orientale Catolice în eforturile de realizare a unității considerând aceste Biserici ca fiind punți de legătură cu creștinii ortodocși. Acest lucru se concretizează în precizarea pe care concluzia decretului o prezintă referitor la limitele aplicative ale acestuia: „toate aceste dispoziții juridice sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica Catolică și Bisericile orientale despărțite vor ajunge la plinătatea comuniunii” (OE 30). De altfel, implicarea ecumenică a orientalilor catolici trebuie înțeleasă în perspectiva largă, și în același timp concretă, pe care o oferă mai detaliat decretul despre ecumenism *Unitatis Redintegratio*: „Bisericile orientale aflate în comuniune cu Scaunul Apostolic roman au îndatorirea deosebită de a promova unitatea tuturor creștinilor, mai ales

---

<sup>19</sup> Constituția apostolică *Pastor Bonus*, publicată la 28 iunie 1988, în *AAS* 80 [1988], 841–912; EV 11/1988–1989, 787–1070, prezintă competențele acestei congregații la art. 85–92. Misiunea principală a acestei Congregații este „să conducă și să coordoneze în lumea întreagă opera de evanghelizare a popoarelor și cooperarea misionară, rămânând intactă competența Congregației pentru Bisericile Orientale” (art. 85).

orientali, după principiile Decretului „Despre ecumenism” promulgat de acest sfânt Conciliu, în primul rând prin rugăciune, prin exemplul vieții, prin fidelitatea plină de respect față de vechile tradiții orientale, printr-o mai profundă cunoaștere reciprocă, prin colaborare și stimă frățească față de lucruri și oameni” (OE 24). De altfel, ideea de unitate implică recunoașterea validității sacramentelor și aprecierea valorii credinței comune în același Dumnezeu pe care creștinii o profesează. De la orientalii despărțiți care revin la unitatea catolică, „nu se va cere mai mult decât pretinde simpla profesiune a credinței catolice. Și deoarece la ei a fost păstrată preoția validă, clericii orientali care vin la unitatea catolică au facultatea de a-și exercita puterea conferită de ordinele permise, după normele stabilite de autoritatea competentă” (OE 25).

Recunoașterea validității sacramentelor orientalilor despărțiți, și în parte și a altor comunități creștine occidentale născute în urma Reformei și a separării unor comunități creștine de Biserica Latină, implică și existența unei clare discipline pentru realizarea comuniunii în cele sfinte (*communicatio in sacris*) cu necatolicii. De altfel, în ceea ce privește e *communicatio in sacris* eclesiologia Conciliului, ulterior dezvoltată și aprofundată, se regăsește azi concretizată în norme clare și lipsite de echivoc<sup>20</sup>. Codul Canoanelor Bisericilor Orientale dedică temei un întreg Titlu, al XVIII-lea, „despre ecumenism, adică despre promovarea unității creștinilor”.

## În loc de concluzii

O analiză detaliată a documentului *Orientalium Ecclesiarum* scoate în evidență eclesiologia pe care Conciliul Vatican II a propus-o referitor la Bisericile Orientale Catolice<sup>21</sup>. Este ușor de înțeles faptul că acest decret a modificat profund concepția despre Bisericile Orientale Catolice, concepție care se va regăsi ulterior pe deplin în formularea canoanelor CCEO. Iată în mod sintetic punctele esențiale ale documentului:

<sup>20</sup> Regulile care trebuie respectate pentru realizarea *communicatio in sacris* sunt cuprinse în Decretul *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 26–29, în Directorul pentru aplicarea principiilor și normelor asupra ecumenismului (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'Oecuménisme*, în AAS, 85 (1993), p. 1039–1119); în SEGRETIARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Instructio de peculiaribus casibus admittendi alios Christianos ad Communionem Eucharisticam*, în EV 4, 1626–1652; SEGRETIARIATO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI (SPUC), *Direttorio Ecumenico*. I. “*Ad Totam Ecclesiam*”. II. “*Spiritus Domini*”, în AAS, 59 (1967), p. 574–592; AAS, 62 (1970), p. 705–724. Un amplu articol asupra acestei teme, a se vedea W. A. BLEIZIFFER, Amministrazione dei sacramenti secondo il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali: una possibile dimensione ecumenica, în „*Eastern Theological Journal*” 2/2 2016, 315–340.

<sup>21</sup> V. J. POSPISHIL (by), *Orientalium Ecclesiarum. The Decree on the Eastern Catholic Churches of the II Council of Vatican. Canonical-Pastoral Commentary*, Bronx – New York, 1965.

- Bisericele Orientale Catolice sunt parte din Biserica Catholică, iar patrimoniul lor ecleziastic și spiritual este considerat patrimoniu al Bisericii lui Cristos (nr. 1 și 5);
- sinoadele Bisericilor Orientale Catolice constituie instanța legislativă superioară pentru respectivele Biserici (nr. 9)<sup>22</sup>;
- varietatea acestor Biserici nu dăunează unității, ci – dimpotrivă – o manifestă mai deplin (nr. 2);
- toate Bisericile, atât cele din Occident, cât și din Orient, sunt încredințate în egală măsură guvernării Romanului Pontif, și se bucură de *pari dignitas*, adică de aceleași drepturi și obligații referitoare la propovăduirea Evangheliei în lume (nr. 3)<sup>23</sup>;
- grija față de toate Bisericile și atenția care trebuie acordată creșterii lor: această creștere poate fi văzută numai în perspectiva unei reale colaborări a tuturor acestor Biserici (nr. 4);
- orientalilor li se cere să păstreze cu maximă fidelitate patrimoniul tradițiilor strămoșești, să-l cunoască cât mai în profunzime și să facă tot ce le stă în putință pentru a recupera patrimoniul abandonat pe nedrept (nr. 6);
- Conciliul invită la considerarea posibilității de a înființa parohii sau, acolo unde se consideră oportun, chiar a unor ierarhii proprii orientalilor (nr. 4), Institutele religioase sau asociațiile de rit latin care își desfășoară activitatea în teritorii orientale sau printre orientali sunt invitate să fondeze case sau chiar provincii de rit oriental (nr. 6);
- Bisericilor Patriarhale, și implicit celor Arhiepiscopale Majore, le este recunoscut dreptul ca în conformitate cu disciplina în vigoare să poată constitui ierarhi în afara limitelor teritoriale ale Bisericii; aceștia sunt direct legați de ierarhia patriarhatului (nr. 7)<sup>24</sup>;

---

<sup>22</sup> În cazul specific al Bisericii Române Unite cu Roma, Greco-Catolică, CCEO reglementează acest lucru în can. 167, §2.

<sup>23</sup> Can. 585 CCEO. Ample studii asupra conținutului OE 3 la P. VALDRINI, L' "aegualis dignitas" des Églises d'Orient et d'Occident, în A. AL-AHMAR – A. KHALIFE – D. LE TOURNEAU (ed.) *Acta Simposii Internationalis circa Codicem Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Kaslik, 24–29 Aprilis 1995, Kaslik, Liban, 1996, 51–68; L. LORUSSO, „Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto "Orientalium Ecclesiarum" e il Codice dei canoni delle Chiese Orientali", în *Angelicum*, 83 (2006), 451–473; N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica delle Chiese sui iuris*, în L. OKULIK (ed.) *Nuove terre e nuove Chiese, Le comunità dei fedeli orientali in diaspora*, Venezia 2008, 37–79.

<sup>24</sup> O. CONDORELLI, „Giurisdizione universale delle Chiese *Sui iuris*? Tra passato e presente”, în P. GEFAELL (ed), *Cristiani Orientali e pastori latini*, PUSC Monografie giuridiche 42, Giufré Editore, Milano 2012, 33–106, aici 53–55; N. EDELBY, „Les Églises orientale catholiques. Décret *Orientalium Ecclesiarum*”. Texte latin et traduction française. Commentaire par N. EDELBY, Métropolitte d'Alep et I. DICK du clergé d'Alep (Unam Sanctam 76), Paris 1970, 267–376.

- toți orientalii, în orice parte a lumii s-ar găsi trebuie să-și păstreze propriul rit (nr. 4); același lucru îl solicită decretul și orientalilor acatolici, cărora, în cazul în care sunt mișcați de Spiritul Sfânt și revin la comuniunea cu Biserica Catolică, nu li se va cere decât simpla profesiune de credință catolică; clerul care revine la unitate are de asemenea facultatea de a exercita propriul minister (n. 25);
- Bisericilor care sunt în deplină comuniune cu Scaunul Romei le revine sarcina specială de a promova unitatea între toți creștinii, mai ales între orientali, conform principiilor decretului despre ecumenism (n. 24);
- prescripțiile juridice enumerate în decretul conciliar „sunt stabilite pentru condițiile prezente, până când Biserica Catolică și Bisericile Orientale despărțite vor ajunge la deplină comuniune” (n. 30). Expresia „pentru condițiile prezente” dorește să pună în evidență stabilitatea prescripțiilor juridice ale decretului: acestea au vigoare până în momentul în care sunt abrogate de legislator, însă, în situația actuală, sunt proiectate spre unitatea deplină dorită între Biserica Catolică și Bisericile Ortodoxe<sup>25</sup>.

La distanță de mai bine de cincizeci de ani de la publicarea documentelor Conciliului Vatican II, și după o atentă lectură a Actelor conciliului și a unor scrieri referitoare la bilanțul dezbaterilor în aula conciliară, se poate deduce că eclesiologia conciliară a fost determinantă în a pune în evidență importanța și caracterul unic și particular al Bisericilor Orientale Catolice în sânul Bisericii Universale.

---

<sup>25</sup> *Sacri canones*, EV 12/1990, 507–530, aici 512. EID E., „Le droit latin et les droits orientaux” în *Actas de III Congreso internacional de derecho canonico, La norma en el derecho canonico*, Pamplona, 1979, 1–35, 26–28.



## Chemarea și plânsul profetului: August Strindberg recitește Ieremia

Ana BOARIU\*

**Abstract:** *Call and cry of a prophet: August Strindberg reads Jeremiah.* Artist and prophet have sometimes a similar task: they can read God's plan in history and then they try, against all odds, to communicate it to their peers. Jeremiah, the prophet of the Ancient Testament, was called to announce the right path when Jerusalem was threatened by Babylon's invasion. When rejected, he announced the fall of the city, the exile to Babylon (586 B.C.) and the wandering of his people on Earth's paths across the world. But beyond punishment, he also gave another message: the hope of return. August Strindberg (1849–1912), a modern Swedish playwright, became famous for his rebellious spirit and harsh critique aimed at the wrong doings of a materialistic society. The theme of the 'right path', a way followed and showed by the prophet, although rejected and persecuted, is a theme adopted by Strindberg in his last drama, *The Great Highway*, thus evoking the prophet Jeremiah. Setting the Bible's story as a background, Strindberg also includes the psalmic prayer in his text. It is yet another bridge to Jeremiah, whose announcements are interwoven with the desperate cry to the Lord. Facing the suffering they foresee, announce and endure, both ancient prophet and modern preacher give – through their confident prayer – the most powerful testimony of trust in God's love, and become themselves a token of hope.

**Keywords:** *drama, prophecy, prayer, modern theatre, prophet Jeremiah, August Strindberg*  
**Cuvinte cheie:** *teatru, teatru modern, profeție, rugăciune, profetul Ieremia, August Strindberg*

### PLANUL COMUNICĂRII

1. Chemarea profetului sau cele două căi la profetul Ieremia
2. *Marele Drum* de August Strindberg: o critică social-politică vizionară
3. *Marele drum* și elementele autobiografice dramatizate
4. Un profet în Tophet: fundalul biblic al dramei moderne
5. Un psalm ascuns în textul dramatic strindbergian
6. Psalmii și Cartea lui Ieremia
7. Plânsul profetului: psalmul 38, ecouri la Ieremia și Strindberg

---

\* Ana Boariu (Anca Berlogea) doctorand în anul III la Școala doctorală de teatru, UBB Cluj, conducător prof. univ. dr. Miruna Runcan și, în cotutelă în anul II, la Universitatea din Lorraine-Metz, Ecole doctorale Fernand Braudel, conducător prof. univ. dr. Elena di Pede. info [www.anaboariu.me](http://www.anaboariu.me), contact [a.boariu@yahoo.com](mailto:a.boariu@yahoo.com)

## 1. Chemarea profetului sau cele două căi la profetul Ieremia

Suntem, acum, la început de secol XXI, în pline crize: politice, sociale, ecologice. Putem prevedea sau preveni viitorul? Cum putem distinge astăzi încotro ne îndreptăm? Psalmul 1 ne dă un răspuns: în fața omului sunt două căi. Cea a omului drept, calea celui rău. Este suficient să privești. Și vei ști. Deobicei nu ne uităm. Iar când cineva ne spune că mergem pe o cale greșită, nu-l ascultăm. Nu vedem sau nu vrem să vedem dezastrul până nu e prea târziu. Profeții au văzut și au anunțat pericolul. Nimeni nu i-a ascultat. Oamenii și-au adus aminte, mai apoi, ceea ce li s-a spus.

Dintre profeții Vechiului Testament, Ieremia este cel mai controversat, chemat să dărâme și să distrugă, dar și să planteze și să construiască (Ier 1:4–5). Dumnezeu îl așează pe Ieremia să fie turn, o cetate întărită pentru a „testa calea lor”, a oamenilor (Ier 6:27). E trimis să le ceară să-și „schimbe căile” (7:3,5; 18:11; se reia îndemnul în 25:5; 26:13). Dar ei „se împiedică... pentru a o lua pe alte drumuri, pe o cale netrasată.” (Ier 18:15) Calea binelui era însă ușor de aflat. „Opriți-vă pe drumuri și vedeți, întrebați de căile de altădată: care era calea binelui? Urmați-o și veți găsi liniștea sufletului vostru. Dar ei au spus: n-o vom urma.” (Ier 6:16) Poporul are mereu posibilitatea să aleagă între „calea vieții și calea morții.” (Ier 21:8). Profetul cheamă, vestește dezastrul. El este și cel care aduce speranța. Dincolo de consecințele pe care oamenii le îndură când aleg calea greșită, vor dobândi și cunoașterea singurei Căi. Cea către Dumnezeu. Deoarece Domnul făgăduiește:

„Ei vor fi poporul meu și eu voi fi Dumnezeul lor.

Le voi da o singură inimă și o singură cale.” (Ier 32:38,39)

Pentru ca oamenii să-l cunoască în inima lor și să nu se mai piardă... Dincolo de războaie, dezastre, calamități există speranța.

## 2. Marele Drum de August Strindberg: o critică social-politică vizionară

Am făcut acest preambul deși mă voi opri asupra unui dramaturg modern, August Strindberg (1849–1912), care a marcat teatrul secolului XX și autori precum Eugene O'Neill, Pirandello, Brecht sau Kafka. Opera lui literară și dramatică a fost de-a lungul vieții din ce în ce mai puternic impregnată de o dimensiune aproape mistică a istoriei, atât cea universală, cât și cea individuală. Tema drumului omului, un drum de întoarcere spre Dumnezeu, revine la Strindberg de câteva ori. Amintesc trilogia pre-expresionistă *Spre Damasc*, o epopee a convertirii, primul text publicat după ani de tăcere care au marcat criza existențială din anii maturității. Ultimul său text

dramatic, *Marele Drum*, dramă în șapte stațiuni, îi încheie opera în aceeași notă simbolică.

Trecând dincolo de jocul formelor și al convențiilor teatrale, Strindberg – deși pare doar să-și privească drumul vieții proprii – pune o oglindă în fața publicului, arătând derivatele societății. Și vede – sau pare că vede – crizele care aveau să macine lumea secolului XX: dezbinarea familiei, idolatrizarea eroului războinic și tiran, materialismul răvășitor pentru societatea modernă și aducător de dezastru în societăți tradiționale. El indică Japonia ca un loc de criză și, foarte precis, orașul Hiroshima. Anunță sau denunță aceste lucruri în 1909.

Autorul o face în cheie satirică, de teatru popular cu valențe politice, criticând de fapt evenimente și situații din societatea timpului. Și totuși... Ceea ce spune e vizionar. Continui cu ceea ce, în 1973, Ileana Berlogea considera relevant să citeze în monografia ei strindbergiană, publicată postum. În contextul regimului Ceaușescu, alegea să redea un fragment din scena întâlnirii cu

„proștii din Satul Măgarilor, unde învățătorul trebuie să se facă și el prost pentru a nu fi arestat. În Satul Măgarilor, știința este inutilă și calcularea anului nașterii lui Cezar, în raport cu nașterea lui Cristos, pare o idioțenie...

ÎNVĂȚĂTORUL: (...) Fierarul a devenit primar pentru că brutarul era cel mai vrednic (...); la ultima sărbătoare a măgarilor, Fierarul a primit coroana de lauri pentru că a scris cele mai proaste versuri.

FIERARUL: (...) Eu stau, dar nu stau singur, am opinia publică și partidul în spatele meu. Toți cei drept gânditori, cetățeni luminați, fără greșală, într-un cuvânt întreaga națiune se strânge sub drapelul meu...”<sup>1</sup>

Ileana Berlogea a amânat întâi, apoi a renunțat să publice monografia în anii comunismului. Cum ar fi putut să apară în 1980 textul: „Dar totuși Vânătorul și Învățătorul nu-și pot obține libertatea decât dacă vin la salonul literar al soției Fierarului.” Era doar o descriere a unei scene din piesă, dar n-ar fi trecut de cenzură. Strindberg devenise de o mare, periculoasă actualitate, deși scrisese și criticase societatea contemporană lui.

Dramaturgul suedez ajunge să fie vizionar tocmai pentru că privea cu ochi limpezi în jurul său, la faliile ce se deschideau atunci în societatea contemporană lui și pe care încerca să le închidă, arătându-le. Încercarea s-a soldat cu eșec. Și am putea să ne întrebăm, care e rolul profetului și al artistului, dacă nu poate opri sau schimba calea greșită pe care merg oamenii?

---

<sup>1</sup> Berlogea, Ileana, *August Strindberg, un precursor solitar al teatrului contemporan*, Ed Academiei 2011, p. 249, citează și traduce din August Strindberg, *Stora landsvägen*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1919. *Stațiunea a 3-a: În satul măgarilor*.

### 3. *Marele drum* și elementele autobiografice dramatizate

Niciun profet nu pare să fie ascultat. Viața lui – a lor – devine însă un semn pentru cei care ajung mai apoi să-l înțeleagă. E valabil pentru profetul Ieremia, e valabil și pentru Strindberg.

Când scrie *Marele drum*, autorul crează un personaj inspirat din propria sa biografie. Vânătorul, aflat înaintea morții, se reîntoarce în lume și străbate calea propriei vieți, în șapte etape. Privește ca la un joc de păpuși lupta dintre frați, ironizează cultul idolului războinic când trece prin satul Măgarilor, unde Profesorul-Scriitor se prefacă tâmpit în fața Fierarului-Primar, de teamă să nu ajungă la închisoare<sup>2</sup>, asistă, ca la un spectacol de umbre, la mici conflicte mercantile între comercianții dintr-un pasaj al orașului, unde cabinetul fotografului pare să fie cochilia pe care tocmai a părăsit-o și unde-l întâlnește și pe negustorul de parfumuri, un japonez exilat, măcinat de remușcări pentru falsurile comise. Monologul de rămas bun al Japonezului e poate la fel de actual astăzi, precum era dialogul din satul Măgarilor în vremea comunistă.

JAPONEZUL: Am venit aici hotărât să devin un om cinstit, observând cu strictețe legile onoarei și ale conștiinței – am dat numai mărfuri bune la prețuri corecte; dar locuitorilor acestui oraș le plac numai mărfuri proaste la prețuri de nimic (...) În loc de parfum distilat din flori, le-am dat chimicale (...) Dar într-o zi (...) m-am trezit.<sup>3</sup>

La marginea orașului, la crematoriu, Japonezul merge să se sinucidă, iar Vânătorul să-i adune cenușa în vasul cel mai de preț al negustorului, pe care îi scrie numele: Hiroshima. Tot aici, Vânătorul se confruntă cu cel care i-a provocat moartea, marele criminal al orașului, ucigașul Möller, pe care nimeni nu avea curajul să-l denunțe.

### 4. Un profet în Tophet: fundalul biblic al dramei moderne

Rezumând *Marele Drum* doar la o piesă de inspirație auto-biografică în stațiuni, cu accente uneori satirice, alteori simbolice, chiar și neașteptat premonitorii, drama pare să se închidă. Strindberg însă a pus în text o cheie, care, dincolo de a-l face să fie o descriere ironic-sumbră a lumii moderne, poartă în el un sâmbure de speranță: cel al încrederii în prezența, în viața fiecăruia și în istoria lumii, a unui Dumnezeu Creator, Călăuzitor și Izbăvitor. Prin citate biblice și paralela pe care o crează cu

<sup>2</sup> aluzie la idolatrizarea în Suedia din 1909 a regelui-erou Carol XII, pe care Strindberg îl arată ca un tiran în conflict cu marele profesor al timpului său, Swedenborg. cf. cu Nota 24 în Strindberg, August, *Marele Drum*, traducere și note de Carmen Vioreanu, Ed. Uniter, București 2011, p.121

<sup>3</sup> Berlogea, Ileana, *op citat*, traduce din August Strindberg, *Stora landsvägen*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm, 1919. Este vorba de *Stațiunea a 4-a: În oraș*.

profetul Ieremia, Strindberg proiectează textul său asupra fundalului istoriei Omului, dându-i o cu totul altă însemnătate. Viața personajului, inspirată din autobiografia autorului, apare ca un semn, un drum pe care eroul se pierde și se regăsește, devenind un apel de convertire.

Criticul suedez Barbro Ohlson compară *Marele drum* cu *Drapelele negre*, ultimul roman strindbergian, înscriindu-le pe amândouă în ceea ce numește „alegoria convertirii autobiografice”: „Alegoriile de acest tip se folosesc de ‘eu-l’ auctorial ca de un *exemplum*, amalgamând ceea ce este personal cu proiectul divin, proiect prin excelență al alegoriei creștine.”<sup>4</sup>

Astfel, deși textul ar putea fi citit ca o „piesă cu cheie”, identificând în fiecare pasaj elemente autobiografice sau persoane reale, satiric portretizate, prin citatele biblice, cele șapte stațiuni devin simbolice pentru parcursul oricărui om, în oricare timp. Dezbinarea fraților, idolatria tiranului, ispita comerțului necinstit: sunt toate încercări arhetipale, pe care le regăsim în Biblie, pe care le traversează, ca om, Strindberg și care pot fi trăite de oricine. Experiența lui personală dă credibilitate și adevăr întâmplărilor. Le dă carne. Dar, mai mult decât atât, ceea ce ne dezvăluie – prin satiră, cu violența dramei naturaliste sau poezia teatrului expresionist – devine profetic, fiind pus sub semnul unei istorii al cărei unic stăpân este Dumnezeu. Calea greșită va duce la pieire, dar dincolo de ea, în mod paradoxal, prin ea, bunătatea Celui Atotputernic va restabili echilibrul și pacea. În eseul publicat în 1902, *Voința conștientă în istoria universală*, Strindberg spunea:

„Neamuri omenеști au rătăcit în pustiuri, printre ruine, fără să știe unde duce călătoria. Au fost mulți care au arătat drumul, dar scopul nu l-a știut nimeni. (...) Marile sintetizator, cel care unește contrariile, dezleagă contradicțiile, restabilește echilibrul, nu este om și nici nu poate fi altul decât invizibilul dător de legi, care schimbă în deplină libertate relațiile dintre legi, Creatorul, Susținătorul, El poate fi numit cum vreți.”<sup>5</sup>

În textul dramatic, autorul nu dă soluții pentru omenire, în general. Arată oameni mergând pe căi greșite, iar personajul principal rătăcește printre ei și odată cu ei. Salvarea este, în final, a celui care parcurge drumul. Finalul este întâlnirea solitară a omului, a fiecăruia, cu Dumnezeu care-l așteaptă.

<sup>4</sup> Ohlson Barbro, « *Stora landsvägens scenbilder. Ett försök till symboltolkning* » (Peisajele din *Marele Drum*. Eseu de interpretare a simbolurilor) *Meddelanden från Strindbergsällskapet*, 1962, p. 18–28.

<sup>5</sup> Berlogea, Ileana, *op citat*, p. 79–80.

## 5. Un psalm ascuns în textul dramatic strindbergian

Textul dramatic este presărat de-alungul său de o serie de citate biblice. Am identificat un număr de 30, directe și indirecte<sup>6</sup>. Personajele își însușesc textul sursă, iar modul lor de a vorbi marchează apartenența la un anumit univers cultural și spiritual.

Drumul Vânătorului începe cu un dialog cu cel Atotputernic, amintind alianța încheiată cu el și totala vinovăție a omului în fața Lui, și se va încheia tot cu un dialog cu cel Etern, cerându-i binecuvântarea.

Vânătorul face parte din peisajul biblic, unde locuiește și pe care-l traversează, se întâlnește cu personaje din Geneză, el însuși se identifică cu unul dintre ele. Cartea Sfântă devine un drum parcurs. De la un paradis la celălalt, viața omului se încrie în textul și contextul biblic.

Cuvântul rostit de Isus după înviere, în primul tablou, – citatul apare în latină în textul original, *Quo vadis*<sup>7</sup> – îl poziționează temporal pe Vânător în drum spre Tatăl, așa cum cele două referiri la Ieremia, în tabloul 4 și 5, îl situează spațial în Tophet, locul lipsit de Dumnezeu unde și-a petrecut viața, pentru a ajunge, în final, în edenul copilăriei<sup>8</sup>, un loc unde prin corespondențe (mărul, floarea patimilor), este evocat paradisul și grădina crucificării totodată.

Tema, enunțată în al doilea tablou, prin citatul din Evanghelia după Matei, este cea a drumului: Vânătorul a plecat să se salveze pe sine, „dar cine vrea să se salveze, se va pierde...”<sup>9</sup> Vânătorul se pierde în Tophet, și, asemeni psalmistului strigă din adâncuri. Personajul își însușește limbajul vetero-testamentar în rugăciunea pe care o adresează lui Dumnezeu, când este cel mai departe de El. În Tophet, strigă folosind psalmul 38, îl citează pe Ilie, dornic să moară și, în cele din urmă, pe Iacob, care-i cere binecuvântarea lui Dumnezeu, după ce se luptă cu El. În final, Vânătorul încheie cu dezvăluirea propriei identități, o dublă identitate creată de autor, și anume Ismael–Israel.

Citatul clar, cu ghilimele și introducere a textului sursă, apare în *Marele Drum* o singură dată, în ultimul tablou, când Vânătorul reia rugăciunea lui Ilie din 1 Regi 19:4, spunând:

<sup>6</sup> Analiza citatelor biblice are ca model tipul de cercetare făcut de Cedergren Mickaëlle, *August Strindberg et la Bible : Étude textuelle des citations et allusions bibliques dans Inferno, Légendes et Jacob lutte* (Cahiers de Recherches, 26), Institutionen för Franska, Italienska och klassiska språk, Stockholms Univ., 2005.

<sup>7</sup> Strindberg, August, *Marele Drum*, traducere de Carmen Vioreanu, Ed. Uniter, București 2011, p.9

<sup>8</sup> Strindberg, August, *Marele Drum*, traducere de Carmen Vioreanu, Ed. Uniter, București 2011, p. 100

<sup>9</sup> Strindberg, August, *Marele Drum*, p.27

„Și Ilie s-a așezat sub un ienupăr și își ruga moartea, zicând: Îmi ajunge acum, Doamne! Ia-mi viața, Doamne!”<sup>10</sup>

Experiența personajului principal este astfel asimilată explicit experienței profetului, a cărui misiune a eșuat. Iar comparația apare după ce Vânătorul s-a descris pe sine ca fiind un predicator care nu a putut să împlinească ceea ce avea de făcut<sup>11</sup>. În Tophet.

Făcând o analiză atentă a grupurilor de citate (așa cum apar dialogul dintre personaje), se poate identifica o structură în chiasm. Dialogurile (în număr de 11) sunt puse în evidență în tabelul 2, fiind subliniate cuvintele sau expresiile care își corespund.

În rezumat, regăsim următoarele paralelisme în structura trimerelor biblice:

1. afirmarea atotputerniciei lui Dumnezeu și supunerea în fața Lui;
2. afirmarea dăruirii lui Dumnezeu și îndemnul de a-l imita;
3. recunoașterea păcatului original și a consecințelor acestuia;
4. căutarea drumului spre Țara promisă odată cu începutul timpului patimilor: problema salvării sau a pierderii sinelui;
5. citarea unui cuvânt rostit de profetul Isaia, denuțând idolii;
6. rugăciunea către Mântuitor;
7. citarea unui cuvânt al profetului Ilie, cerând moartea;
8. amintirea Edenului și a Patimilor; despre salvarea sinelui;
9. recunoașterea păcatelor sale și ale celorlalți (țapul ispășitor);
10. anti-rugăciunea către ispititor – îndepărtarea ispititorului pentru a se întoarce la Dăruitor;
11. cererea de binecuvântare, în rugăciune – bunătatea Atotputernică.

Textul, după cum vedem, are în centru o rugăciune către Mântuitor, debutează și se încheie cu adresarea către Dumnezeu, recunoscut ca atotputernic și bun, descriind căutarea omului și suferința celui care își recunoaște păcatele sale și ale lumii.

Urmărind principiile descrise în cartea lui Paul Beauchamp, *Psaumes, nuit et jours*, vedem că această structură e similară cu cea a unui psalm. Ca orice rugăciune, și aici sunt respectate două principii: 1/ începe sau se încheie cu lauda; 2/ lauda și cererea sunt elementele sale constitutive.

Beauchamp pune în evidență și câteva teme importante pentru psalmi, dintre care amintim drumul. Psalmistul este un om aflat mereu pe cale, unde îl întâlnește Dumnezeu. Sau Dumnezeu vine să-l întâlnească pe om.

„Pentru a merge este nevoie de un drum și tema drumului este deasemenea una dintre cele mai abundente din psaltire, în așa măsură încât nu o mai remarcăm. (...) Finalitatea este

<sup>10</sup> Strindberg, August, *Marele Drum*, p.106

<sup>11</sup> Strindberg, August, *Marele Drum*, p. 93,111

muntele lui Dumnezeu și țara promisă, adeseori comparată cu un munte. (...) Vorbim despre drum pentru că, pentru a merge spre Dumnezeu, trebuie mereu să trecem prin acțiunile acestei lumi, gesturile vieții cotidiene, întâlnirile terestre.<sup>12</sup>”

Integrând rugăciunea psaltică în inima textului, în țesătura sa dramatică, Strindberg face ca oricine să se poată recunoaște în Vânătorul care se pierde pe drum. În rugăciunea către Dumnezeu, recunoaștem strigătul Omului. Strindberg nu aduce o critică lumii moderne din afara ei. El e parte din ea, a pășit pe drumul vieții ca un revoltat ateu, a intrat în vârtoarea ei amețitoare și, dacă sfârșește în împăcare cu Dumnezeu, e doar datorită bunătății Lui. Din adâncurile iadului pământesc, a strigat către Dumnezeu și acesta i-a răspuns. Experiența lui are o strânsă legătură cu cea a profeților și în mod special a lui Ieremia.

Autorul face conexiunea cu profeții, citând din Isaia și Ilie, și făcând indirect referire la Ieremia, atunci când plasează acțiunea în orașul Tophet. Personajul principal, care predică acolo fără sorți de izbândă, se aseamănă cu profetul Vechiului Testament prin contextul de infern în care coboară, prin denunțarea căii greșite a oamenilor și prin strigătul de neputință și de implorare adresat lui Dumnezeu.

## 6. Psalmii și Cartea lui Ieremia

Ieremia este profetul trimis să anunțe căderea Ierusalimului (587 îen) cu aproape 40 de ani înainte ca acest lucru să se întâmple. E trimis de Dumnezeu în mijlocul unui popor care nu se va converti și împotriva unor regi care-i vor căuta moartea. Primește o misiune imposibilă, împotriva căreia de multe ori se revoltă. Nimeni nu-l ascultă. Drumul pe care va conduce Ieremia poporul ales va fi cel al deșertului. Comparat cu Moise, este și imaginea răsturnată a acestuia, Ieremia fiind cel care va părăsi Ierusalimul odată cu iudeii și va pleca în exil<sup>13</sup>. Dar nici el nu înțelege și se luptă, în rugăciune, cu Dumnezeu. Cartea lui Ieremia cuprinde 5 plângeri<sup>14</sup>, a căror frumusețe și dramatism se compară cu strigătele lui Iob. Plângerile iau tonul psalmilor de durere, chiar împrumută cuvinte din liturgia templului, cum este atunci când strigă: *Vindecă-mă, Yahwe și voi fi vindecat!*

---

<sup>12</sup> Beauchamp, Paul, *Psalmes nuits et jours*, Ed. du Seuil, Paris, 1982, pp. 148–150.

<sup>13</sup> Holladay analizează elementele care leagă cele două figuri vetero-testamentare în Holladay, William, "Jeremiah and Moses: Further Observations" în *Journal of Biblical Literature*, Vol. 85, No. 1 (Mar., 1966), pp. 17–27, The Society of Biblical Literature, consultat online <http://www.jstor.org/stable/3264354>, în 29.07.2015

<sup>14</sup> În teza de doctorat a lui Godefroid Bambi Kilunga, *Prééminence de Yahwe ou autonomie du prophète*, sunt menționate 5 plângeri, a căror delimitare este general acceptată de exegeți: Ier 11:18–12:6; 15:10–21 ; 17:12–18; 18:18–23 și 20:7–18.



# Sfârșitul istoriei – de la ideologii la eshatologie

Alexandru BUZALIC\*

**Résumé:** *La fin de l'histoire – de l'idéologie à l'eschatologie.* L'eschatologie est la partie de la théologie qui nous offre la réponse révélée sur la problématique de la fin de l'individu et du „monde”. Les eschatologies archaïques sont le reflet de la perception du sacré et du sacré ontologique, tandis que l'eschatologie révélée prend une forme religieuse concrète par le biais du texte écrit. Dans la culture, l'homme construit des idéologies ou de rationalisations qui jouent un rôle pseudo-eschatologiques pendant des temps des épreuves et pendant des transitions qui devient, dans quelque sort, des „fin de l'histoire”. A tous ceux s'oppose essentiellement l'eschatologie religieuse qui nous offre la vision d'une restauration d'un projet initial, le retour vers la perfection du monde et non la „fin” des mouvements historiques ou du réel de la création.

**Keywords:** *eschatology, ideologies, history, perfection, religion, religions, meaning, end.*

**Cuvinte cheie:** *eshatologie, ideologii, istorie, perfecțiune, religie, religii, sens, sfârșit.*

## Introducere

Odată cu apariția omului – *homo religiosus* – spiritul pătrunde în istoria lumii. Cogniția umană, diferită de simpla percepție senzitivă a prezenței realității înconjurătoare, este reflexivă și acordă o atenție mărită „simțurilor interne” și construcțiilor cognitive experiențiale. Universul spiritual este perceput doar de către om, care, prin explorarea lumii devenită reală în „interiorul” său, ajunge să se situeze într-o „sferă cognitivă” în care se regăsesc atât proiecțiile obiectelor din mediul înconjurător cât și noțiuni, realități îndepărate sau acceptate pe baza autorității patrimoniului cultural care transmite o experiență în mod intergenerațional. Pornind de la realitatea sensibilă, „citind” mesajul de tip iconic, omul experimentează *sacru*. Sacru este constitutiv ființării umane (sacru ontologic = omul este capabil, prin procesele cognitive specifice ființei sale, de experiența sacru) și dă sens tuturor lucrurilor.

Un act primordial este „omologarea lumii” de către om, momentul în care cunoașterea lumii devine un patrimoniu cultural transmisibil din generație în generație prin dinamismul spiritual al dezvoltării „spiritului uman”: *și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum*

---

\* Universitatea Babeș-Bolyai Cluj-Napoca, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

le va numi Adam. și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice... (Geneza 2:19–20). Este un „prise de conscience” fondator, orice copil de azi care interoghează metafizic „ce este asta?” în momentul în care explorează lumea înconjurătoare, primește un răspuns care a fost elaborat odată cu apariția primului om printr-o noțiune exprimată printr-un simbol arhetipal care se regăsește ulterior în toate culturile lumii, indiferent de separarea geo-culturală a grupurilor umane. Este un act cognitiv și în egală măsură o experiență umanizantă, de descoperire a sacralității lumii, în consecință este și o experiență religioasă.

Lumea omologată de om are o „consistență ontologică” dată de experimentarea lumii și are un sens datorită experienței sacralului. Însă cel mai important element al „sensului” este dat de eshaton (grec. *τὰ ἔσχατα* – cele de pe urmă).

Începând cu „apariția” primului om din istoria naturală, lumea este percepută într-o dimensiune „meta-istorică”, spiritul uman intergând existența individului într-un tot unitar în care trecutul, prezentul și viitorul au un sens, „trecerea”, apariția și dispariția ființelor, schimbările și condiționările lumii materiale și scurgerea neconținută a timpului, sunt o parte din chipul lumii care își găsește unitatea într-o dimensiune mai „presus” (în sens *metha-*) de spațiu-timp, într-o lume în care *Istoria* ajunge la finalitatea ei. Finalitatea conferă un „sens” desfășurării evenimentelor istorice și îi conferă o imagine pe măsura așteptărilor omului care trăiește într-un cosmos și se manifestă ca *homo religiosus*, după cum sintetizează Mircea Eliade: „*O lume semnificativă – iar omul nu poate trăi în haos – este rezultatul unui proces dialectic care poate fi denumit drept manifestare a sacralului. Viața umană capată sens prin imitarea unor modele paradigmatică revelate de ființele supranaturale. [...] La nivelurile cele mai arhaice de cultură, a trăi ca ființă umană este de la sine un act religios, căci hrana, viața sexuală și munca au valoare sacramentală. Altfel spus, a fi – sau, mai degrabă, a deveni – om, înseamnă a fi religios.*”<sup>1</sup>

Experiența originară a omenirii se regăsește în „solidaritatea mistică” specifică religiozității paleoliticului, fiind apoi transpusă într-un limbaj categorial odată cu emergența primelor sisteme de gândire etico-religioasă. Încă de la apariția fenomenului uman în istorie, omul se confruntă cu misterul prezenței răului în lume, al morții, cu in justiția, violențele, durerea, înstrăinarea și calea exilului. Lumea, așa cum se reflectă prin prisma cogniției umane, este exprimată în imagini și noțiuni cuantificate prin doctrinele religioase. Societățile tradiționale își construiesc o identitate comună dar și se individuează printr-un complex sistem etico-religios și social.<sup>2</sup> În sistemele

<sup>1</sup> Mircea ELIADE, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1994, p. 6.

<sup>2</sup> cf. Ionuț Mihai POPESCU, *Specialiști în familie – legitimitate și limite*, în „Familia creștină. Fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie”, Presa Universitară Clujeană, 2016, p. 188.

etico-religioase ale omenirii, problematica începutului și sfârșitului este omniprezentă, în egală măsură regăsindu-se în concepția despre lume a omului tuturor timpurilor, fie că se manifestă într-o societate impregnată de sentimentul sacralității, fie că trăiește într-o lume secularizată. Omul este și rămâne *homo religiosus*!

Eshatologiile care pornesc de la experiența sacrului surprind subzistența post-mortem a elementului spiritual al fiecărui individ, religiile revelate au un mesaj care exprimă o concepție despre finalitatea lumii, în timp ce pseudo-eshatologiile oferite de diferite școli de gândire caută să formuleze un scenariu al evoluției societății, de multe ori legat de o ideologie, o raționalizare care joacă rolul eshatologiei din societățile tradiționale. Extinsă la eshatologia universală, problematica „lucrurilor de pe urmă” care privesc „lumea”, caută să întrezărească un „destin”, un scenariu și o finalitate care oferă un „sens” inteligibil, pe măsura omului.

### **Modele eshatologice religioase**

Modelele eshatologice arhaice valorizează cea mai importantă „descoperire” a omului din momentul în care a luat cunoștință de esența ființării sale materialo-spirituală: nemurirea sufletului. Sinteză între condiționările spațio-temporale și dorința de nemărginire, materie și spirit, finitudine-istoricitate și nemurire, omul are nevoie să înțeleagă sensul trecerii sale prin istorie. „Învelișul” spiritual, subzistent indiferent de apariția și dispariția lucrurilor din realitatea materială (lucru – *res*, în sensul transcendențialiei), persistă prin dinamismul actului cultural și religios, printr-o transmisie intergenerațională care invită la experimentarea sacrului. Omul nu se oprește asupra cuantificării simbolice și raționale prezente în doctrină (de multe ori exprimată prin povestiri mitologice care „încețoșează” mesajul esențial) cât mai ales asupra percepției realității, asupra experienței sacrului, experiență care rămâne mai presus de categorii, o experiență irațională. În structura fundamentală a psihicului uman „există atâtea arhetipuri câte situații de viață tipice”.<sup>3</sup> Individul religios experimentează lumea spirituală care își dezvăluie consistența ei metafizică numai printr-un demers experiențial, mistic, un demers ce rămâne imposibil de transmis ca atare intergenerațional; rămân bazele materiale ale culturii și sprijinul limbajului categorial care, prin actul inițierii, conduc la „transmiterea” experienței religioase. Experiența sacrului redusă și restrânsă la concept, nu poate fi înțeleasă decât prin reiterarea experienței care a fost materializată printr-un înveliș categorial „palpabil”, de unde rezultă și dificultatea acurateții transmisiei de tip inițiat.

---

<sup>3</sup> Daniela SOREA, *Complexitatea individuatoare a vieții de cuplu*, în „Familia creștină. Fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie”, Presa Universitară Clujeană, 2016, p.251.

Subzistența spiritului uman este „o intuiție” pe care experiența religioasă o poate face în fața ireversibilității „trecerii” în lumea de „dincolo”. Moartea individului este percepută ca o trecere într-o altă dimensiune a existenței, însă, asemenea oricărei experiențe spirituale, spațiul și timpul experimentat în istorie dobândesc o altă înfățișare, fiind elemente ale unei totalități integratoare, universale, desăvârșite, veșnice și imuabile. Este și „condensarea diferitelor tipuri de experiențe” sub forma arhetipurilor.<sup>4</sup> „Ieșirea din istorie” îi reunește pe toți înaintașii în dimensiunea „meta-istorică” a lumii: este lumea strămoșilor.

Vânătorul preistoric își exercită abilitățile pe „plaiurile veșnice ale vânătorii”, ciobanul mioritic eternizează activitatea pastorală cotidiană la scara unității întregului cosmos, agricultorul este primit în pântecul Zeiței Pământ care regenerează și primește la sine viața care se reîntoarce în matricea universală a tuturor ființelor vii. Elementul spiritual își continuă existența! Lumea se naște, îmbătrânște și renaște în ritmul calendarului astronomic care prefigurează ca un protosimbol ciclul metaistoric al „devenirii” Universului.

La ora actuală, cercetările din domeniul antropologiei religioase scot în evidență „momentul” nașterii zeilor, în pragul sedentarizării civilizațiilor preceramice, când apar primele două simboluri sacre care exprimă lumea în întregul ei: Cerul și Pământul. Treptat se delimitează simbolul uranic al semilunii și taurului și simbolul Zeiței Pământ, care încep să fie „deconstruite” în atribute care devin treptat, prin antropomorfizare și proiecția într-un sistem complex al descendențelor de tip dinastic, divinități inferioare „Tatălui zeilor”, specializate în funcție de responsabilitățile cosmice, telurice, sociale, etc., ajungându-se la marile sisteme politeiste. La polul istoric sunt „semizeii” legendari și regii care, fiind „descendenți” ai unui zeu, au autoritatea transcendentă asupra unei populații. Reproducerea simbolică, prin celebrări religioase, a principalelor evenimente din „cer” asigură ordinea socială și „cosmică”, conferind soliditate și stabilitate lumii istorice... și această tip de scenariu îl găsim diversificat în sistemele politeiste întâlnite în istoria religiilor. Scenariul subzistenței sufletului în „tărâmul umbrelor” este o proiecție a ordinii sociale specifică timpului.

Monoteismul, în continuitatea religiozității ancestrale, devine o „religie istorică” prin lungul proces de emergență a iudeo-creștinismului. Istoria biblică oferă o continuitate „istoriei” lumii, de la început până la finalitatea ei. Lumea este creată perfect, oamenii și îngerii fiind entități spirituale care posedă nu numai capacitatea de cunoaștere rațională a lumii, să perceapă sacrul și să ajungă la primele principii, ci posedă mai ales libertate. Prin acest mare dar al libertății individul se aliniază devenirii lumii

---

<sup>4</sup> *Ibidem.*

în sensul tensiunii eshatologice sau se opune acestuia. Îngerii, entități pur spirituale, nemateriale, sunt chemați să-și exprime în mod liber alegerea, alegând calea slujirii lui Dumnezeu sau a rebeliunii alături de Lucifer. Această alegere liberă se eternizează, însoțind lumea aflată în drum spre plinirea eshatonului alături de cei în rebeliune sau de mesagerii aflați în slujba lui Dumnezeu. Oamenii, entități istorice, apar în lume și își îndeplinesc misiunea făcând în mod liber alegerea semnificației actelor sale, moartea, ca trecere în realitatea veșnică și imuabilă a dimensiunii spirituale a realității, în „lumina” apropierii de Dumnezeu sau în întunericul rejectării acestei stări.

Eshatologia creștină oferă un sens *istoriei* ca istorie. *Lumea* este creată perfect, decadența intervine în lume prin „păcatul strămoșesc” care perturbă ordinea lumii istorice. După acest „moment” creația își începe drumul de reîntoarcere spre starea dreptății originare. O adevărată *coincidentia oppositorum*, Alfa și Omega, ceea ce este „finalitatea” lumii marchează desăvârșirea creației. Este sfârșitul „chipului actual” al istoriei unei lumi imperfecte și al începutului Împărăției lui Dumnezeu, o lume metaistorică.

Atingerea acestui moment, plinirea eshatonului – punctul Omega, nu marchează un sfârșit distructiv, anihilare și extincție, ci intrarea într-o stare de subzistență calitativ diferită față de perioada istorică. Diferența esențială este dată de timp.

### **Timpul și istoria în definiție teologică<sup>5</sup>**

Teologia se lovește în mod inevitabil de transpunerea realităților lumii (mai ales a lumii spirituale, aflată dincolo de bariera transcendenței și totodată a lumii materiale, imanente) în categoriile culturii contemporane. Teologia speculativă pornește din necesitate de la limbajul filosofiei clasice, datorită realității lumii – vizibilă și invizibilă, – o lume creată, care are un început, o „istorie” în continuă desfășurare și un sfârșit în sensul atingerii unei finalități – perfecțiunea.

Timpul se scurge în istorie, măsurând totodată „intervențiile lui Dumnezeu” în economia mântuirii, „istoria” fiind un „loc teologic” al manifestării divine.

Prima și cea mai misterioasă diferențiere a timpului este întâlnită în relația dintre timpul experimentat în istorie și veșnicia lui Dumnezeu. Istoria omenirii are un început, în veșnicie, însă într-un „timp” care ține de realitatea atemporalității divine. Mai întâi, relațiile din interiorul Sfintei Treimi – care se petrec în veșnicie – se stabilesc într-un „timp” care se desfășoară „mai înainte de toți vecii”; de exemplu Fiul „din Tatăl s-a născut mai înainte de toți vecii” – *τον ἐκ του Πατρος γεννηθέντα προ πάντων*

<sup>5</sup> Pentru o viziune completă cf. Alexandru Buzalic, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, Anul XLVII, 3, anul 2002, pp. 73 – 86.

των αἰώνων,<sup>6</sup> în timp ce Spiritul Sfânt de la Tatăl purcede – τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον,<sup>7</sup> generări care se produc într-o anumită ordine, succesiune, însă în veșnicie, înainte de apariția timpului istoric.

Existența beatifică a omului, nemuritor, în grădina Edenului se desfășoară tot după un anume „timp” exprimat de succesiunea zi – noapte. „Zilele” în care Dumnezeu crează lumea au o altă durată, diferită de durata unei zile în sens profan. După căderea omului în păcat, prin îndepărtarea de Creatorul și izvorul ființării sale, omul este alungat nu numai din fericirea veșnică ci singur se „condamnă” unei existențe istorice: intră în lume moartea. Condamnat la o existență finită în timp, conștient de istoricitatea sa, omul se trezește aruncat în spațiu și timp, existența efemeră a fiecărui individ având sens doar în măsura în care se încadrează în „istoria mântuirii” sau altfel spus în istoria întoarcerii omenirii la Dumnezeu: potopul, Turnul Babel, Avraam, Moise, profeții, Plinirea Revelației prin Isus Hristos, apoi înaintarea omenirii în Epoca Bisericii, a Spiritului Sfânt care lucrează în istorie, spre evenimentele legate de a doua venire a lui Hristos în glorie, să judece viii și morții<sup>8</sup>.

Eshatologia oferă istoriei un sens, fără de care timpul și spațiul ar fi doar o desfășurare haotică, fără nici o semnificație și o finalitate pe măsura așteptărilor omului. Paul Ricoeur face referire la sensul istoriei afirmând următoarele: „Sensul creștin al istoriei este în acest caz speranță că istoria profană face parte și ea din acest sens pe care istoria sfântă îl dezvoltă, că nu există până la urmă decât o *singură* istorie, că orice istorie este în ultimă instanță sfântă.”<sup>9</sup>

Este important și modul de interpretare a relației dintre istoria experimentată de om printr-un continuu *hic et nunc* și Dumnezeu veșnic, și cum putem explica intervenția lui Dumnezeu – Transcendentul din definiție, în istorie?

În Apus avem mai multe încercări de definire a veșniciei din perspectiva „timpului.” Pierre Teilhard de Chardin acceptă o veșnicie care nu exclude temporalitatea.<sup>10</sup> Între lumea istorică și veșnicie există o continuitate dată de conștiința umană – legată de suflet, deci nemuritoare – o realitate veșnică care are și un caracter temporal. După moarte, temporalitatea este percepută de conștiință la fel ca și în lumea istorică.

În ambientul teologic protestant, Oscar Cullmann propune o teologie a istoriei mântuirii, viziune similară lui Wolfhart Pannenberg, care abordează teologia ca istorie,

<sup>6</sup> *Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἐν ἁγίῳ Πατρὶ ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου*, Associazione Catt. It. Per l'Oriente Cristiano, Roma 1967, p. 98.

<sup>7</sup> *ibidem*

<sup>8</sup> cf. Revelației în *Catehismul Bisericii Catolice* nr. 54 – 66.

<sup>9</sup> Paul RICOEUR, *Istorie și Adevăr*, Editura Anastasia, 1996, p. 108.

<sup>10</sup> cf. Piotr LISZKA, *Wpływ nauki o czasie na refleksję teologiczną*, Wydawnictwo Misionarzy Klaretynów, Warszawa 1992, p. 100.

concepții în care apare implicit viziunea timpului și a veșniciei.<sup>11</sup> Cullmann reprezintă timpul după modelul unei semidrepte care tinde spre plus infinit. Moartea împarte timpul personal într-un timp înainte de moarte, un segment de dreaptă limitat între două puncte, simbol al momentului nașterii și al morții, și un „timp” care curge continuu în veșnicie.<sup>12</sup> Wolfhart Pannenberg leagă continuitatea experienței istorice de continuitatea experienței în veșnicie. Veșnicia reprezintă un oarecare spațiu supratemporal care reglementează curgerea timpului altfel decât în istorie; veșnicia poate fi înțeleasă ca un punct care durează mereu, astfel încât omul după moarte – deși nu mai există într-o structură influențată de timp, este mai departe în legătură cu fiecare punct al istoriei prezente.<sup>13</sup>

Moltman subliniază în mod explicit faptul că veșnicia nu este o prelungire a prezentului (o înghețare a prezentului), însă nu neagă veșniciei o oarecare structură temporală internă. În concluzie, teologia protestantă – cu excepția lui Oscar Cullman care definește în mod strict o veșnicie aflată în continuitatea timpului istoric – fac o diferență explicită între timp istoric și veșnicie; chiar atunci când se acceptă o structură temporală analogă istoriei, atunci această nouă structură este descrisă metaforic.

În teologia catolică contemporană, în afară de poziția deja amintită a genialului și totodată controversatului Pierre Teilhard de Chardin, ceilalți autori au o poziție moderată față de diferențierea timpului istoric și a veșniciei, recurgând la analogii în cazul descrierii temporalității lumii spirituale. Există și poziții radicale care neagă posibilitatea oricărei structuri temporale legate de veșnicie. De exemplu, pentru Walter Kasper, „timpul este chipul și asemănarea veșniciei dumnezeiești.”<sup>14</sup> Această afirmație este în continuarea imaginii omului: chip și asemănare a lui Dumnezeu. Asemenea ideii platonice/spirituale care se proiectează în lumea reală/materială, timpul ar fi *imago aeternitatis*. Omul, mai precis componenta sa spirituală, ca și chip și asemănare a lui Dumnezeu nu dispare după moarte, rămânându-i și perceperea temporalității. În lumea spirituală, în veșnicie nu există timp, însă între lumea istorică și veșnicie există o analogie referitoare la temporalitate. Kasper rămâne totuși prudent în fața afirmațiilor făcute.

Teologia ortodoxă contemporană afirmă existența timpului în afara lumii istorice, fără ca această afirmație să însemne directă continuitate a timpului istoric. Pentru Paul Evdokimov veșnicia nu este lipsa timpului și nici timpul nostru lipsit de sfârșit,

<sup>11</sup> cf. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX<sup>e</sup> siècle*, Les Editions du Cerf, Paris 1994, p. 293 sq.

<sup>12</sup> cf. Oscar CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel 1947, p. 444.

<sup>13</sup> Pentru aprofundarea concepției despre timp a se vedea: Wolfhart PANNENBERG, *Gottesreich und Menschenreiche. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart*, Regensburg 1971.

<sup>14</sup> W. KASPER, *Nadzieja na ostateczne przjście w chwale*, în „Comunio” n.2 / 1987, p. 43.

ci o formă pozitivă de timp. Este timpul, în care viitorul este în continuare păstrat și prezentul deschis nesfârșiților eoni viitori.<sup>15</sup> Există și o structură temporală după moarte, în care legile logicii, cauza-efectul, succesiunea timpului, își pierde orice semnificație – S. Bulgakov – sau, veșnicia devine o suprastructură ce posedă un caracter temporal și în care ființele create se regăsesc într-o existență istorică și „metaistorică” – conform lui J. Nowosielski. După J. Nowosielski, veșnicia reprezintă tocmai această „metaistorie” a lui Dumnezeu, o suprastructură atotcuprinzătoare din care face parte și timpul experimentat de om în istorie, ca o parte integrantă a acestei realități.

Dumitru Stăniloae abordează și el problema existenței istorice și a veșniciei, în primul rând prin referirile la eshatologia particulară și universală. În acest context, moartea realizează trecerea de la viața temporală la viața eternă, o punte universală de trecere spre o altă existență, spre existența veșnică.<sup>16</sup> În legătură cu această trecere, se descoperă transcendența lui Dumnezeu și a vieții umane depline: viața temporală, legată de experiența empirică a simțurilor și de evoluția spirituală individuală care conduce spre perfecțiune, se supune altor legi decât viața veșnică, subzistența – în primă fază doar a sufletului – total diferită de cea trecătoare prin prezența lui Dumnezeu. În perspectivă metafizică, sfințenia/perfecțiunea, face ca centrul individual conștient să dobândească un plus de ființare care provine din eliberarea de trup și de lumea materială, dar mai ales din experiența comuniunii depline cu Hristos. Posibilitatea existenței relațiilor interpersonale – concretizate prin iubire/caritate – îl introduce pe om într-o experiență spirituală dinamică, fiind în legătură cu Dumnezeu dar și în comuniunea sfinților, fapt care duce la o „sporire a comuniunii cu Dumnezeu a celor decedați în credință.”<sup>17</sup> De aici și recunoașterea purgatoriului ca „trepte superioare” ale Iadului, de unde sufletul – aflat încă în comuniunea sfinților, pe care nu o refuză – poate să treacă în rai până la judecata din urmă. În lumea spirituală se experimentează ceea ce este veșnic, neschimbabil, unic, singura schimbabilitate survenind din comuniunea cu Dumnezeu și de aici „etape” din subzistența sufletului individual, Stăniloae ferindu-se de abordarea explicită a unei temporalități legate de veșnicie.

În concluzie, în raportul istorie/lume temporală și veșnicie, sau în ceea ce privește recunoașterea unei structuri temporale în veșnicie, există diferențe de abordare a

<sup>15</sup> cf. P. EVDOKIMOV, *Od śmierci do życia*, în “Novum” n. 11 / 1979, p. 63; o poziție asemănătoare întâlnim și în lucrarea aceluiași autor, *Orthodoxia*, tipărită la Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

<sup>16</sup> Cf. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1997, p. 145.

<sup>17</sup> *ibidem*, p. 207.



termenului „timp” care este înțeles fie în sens simbolic, în analogie, sau identic cu definițiile științelor pozitive.

Timpul rămâne una din categoriile pe care omul le experimentează în existența sa istorică. Istoricitatea existenței sale îl va face întotdeauna pe om să se simtă prizonier, limitat în actualizarea potențelor spirituale pe care le deține, efemer în trecerea sa, când meditează asupra timpului pe fondul imensității și complexității Universului observațional și a surprizelor oferite de astrofizică ca disciplină teoretică.

În opoziție cu timpul, veșnicia sau lumea atemporală rămâne prezentă în cultura omenirii ca și un concept ce definește o realitate suprasensibilă sau transcendentă – în perspectivă psihologică sau din perspectiva misticii creștine, spirituală – în definiția filosofiei clasice, sau o realitate specifică Universului dinamic în care ne desfășurăm și noi existența – prin prisma fizicii contemporane; este demn de remarcat faptul că veșnicia este definită în toate religiile lumii.

În perspectiva teologiei creștine, timpul și veșnicia au fost definite în mod diferit, în funcție de particularitățile culturale specifice ambientului unde creștinismul se manifestă. Începând cu concepțiile desprinse din religia lui Israel, înțelegerea timpului ține de pătrunderea misterului creației.<sup>18</sup> Conform acesteia omul poate schimba „calitatea” timpului prin acțiunile sale, numai Dumnezeu putând interveni în istorie – în calitate de Stăpânul ei – asupra timpului, dându-i o semnificație superioară.

Indiferent de limbajul utilizat, creștinismul nu poate să treacă peste evenimentul Învierii lui Hristos, a glorificării și Înălțării la Cer fără a-l situa în centrul istoriei mântuirii; astfel, prin umanitatea lui Isus, omul este introdus – la nivel potențial – în atemporalitatea divină cu întreaga sa corporalitate, cu întreaga sa existență istorică. Această potență se va actualiza în momentul învierii morților care precede așezarea „omului” – trup și suflet, în Împărăția lui Dumnezeu.

Hristos reunește materia și divinitatea, timpul și veșnicia, dispărând dualismul aparent materie–spirit. Materia devine o realitate *iconică* prin care se reflectă o „realitate alta”, la fel cum și istoria se descoperă ca o situație particulară, individualizabilă, a aceleiași realități supra- sau meta-istorice. Orice structură temporală a veșniciei pare a fi legată de modul cum omul conștientizează realitatea, mai exact, depinde de suflet (individual, substanțial-spiritual, centru cognitiv subzistent după moarte) și de experiența sa directă cu lumea spirituală.

Însă Istoria este o curgere dinspre momentul „Alfa” spre „Omega” al plinătății, al finalității spre care se îndreaptă, veșnia îmbrățișând ca „meta-istorie” fiecare „moment” dintre aceste două extreme. Sfârșitul Istoriei nu înseamnă extincția creației la capătul

---

<sup>18</sup> Cf. A. NEHER, *Wizja czasu i historii w kulturze żydowskiej*, în Piotr Liszka, op. cit., 17.

unor evenimente apocaliptice, ci sfârșitul „dualismului” istoric-metaistoric prin actualizarea ultimului „moment” desfășurat în spațiu–timp și refacerea *patternului* original când lumea spirituală și materială erau reunite într-un „tot unitar” veșnic (în sensul explicat mai sus, fiind manifeste structurile temporale „noapte” și „zi”) într-o legătură intimă cu Dumnezeu care guvernează Împărăția sa. Refacerea chipului inițial al creației înseamnă așezarea omului, devenit în virtutea misiunii sale o „omenire”, în integralitatea sa creaturală, naturală, trup-suflet (deci în trup material după modelul revelat al trupului glorificat al lui Isus), fără moarte și anomiile care s-au manifestat în perioada istorică. Aceasta este plinirea Istoriei. De acum înainte aceasta continuă într-o dimensiune „meta”, mai presus și integratoare a trecutului-prezentului-viitorului într-o subzistență calitativ superioară.

### **Secularizare, desacralizare și eshatologie în cultura modernă și contemporană**

Evoluția culturală a civilizației europene, etalon la care se raportează toate celelalte civilizații, conduce spre secularizarea relațiilor religie – societate și desacralizarea culturii. Omul este pus în centrul preocupărilor și, treptat, se manifestă în cultură scepticismul față de cunoașterea lui Dumnezeu și a lumii spirituale. Religia se retrage din preocupările lumii. Însă religia este experiența sacralului, asigură printr-o autoritate transcendentă stabilitatea și perenitate valorilor și mai ales, orientează sensul Istoriei.

Secularizarea și desacralizarea au ca primă consecință debusolarea omului care, de acum înainte, băjbăie într-un univers materialo-spiritual care i-a devenit încă odată ostil și înspăimântător prin incomprehensiune și alienare. Scepticismul conduce în primul rând spre agnosticism. Omul – *homo religiosus* are capacitatea de a experimenta sacralul, însă, în conflictul psihologic dintre valorile desacralizate ale antropocentrismului cultural și ceea ce simte și descoperă în aspirațiile sale intime, proiectează mesajul eshatologic dat de sensul sacru al Istoriei în eshatologii „surogat” care caută să joace un rol funcțional la nivelul psihismului său. Problema este că, originea umană și în consecință lipsa unei autorități transcendente, nu oferă o perenitate și stabilitate în timp, propunerile fiind subminate de schimbarea modelelor culturale și relativizarea care vine pe fondul pluralismului scenariilor susținute. Însă în toate modelele eshatologice omenești se întrezărește „ceva” dintr-un *pattern* universal și elemente din scenariile religiilor lumii.

Mircea Eliade considera că însăși discuția despre Dumnezeu în spațiul cultural desacralizat „coboară” realitatea divină până la disoluția sa printre „produsele” culturii

și modele culturale de moment.<sup>19</sup> Culmea desacralizării este exprimată de „teologia morții lui Dumnezeu” care aduce cu sine pierderea „sensului” Istoriei, destrămarea și disoluția legii naturale și, în consecință, generează reacții psiho-sociale de tip milenarist sau pseudo-religii sincretice.

Desacralizarea relației om – natură îndepărtează și mai mult de înțelegerea eshatologiei creștine care susține venirii Împărăției lui Dumnezeu ca un Paradis terestru, o grădină a Edenului la scară planetară. În consecință, trezirea unor spaime ancestrale și speranța unui scenariu apocaliptic imediat care precede distrugerea unei „lumi vechi” și emergența unei „lumi noi” care este proiecția tuturor așteptărilor eshatologice. Lumea „nouă” este văzută ca un univers spiritualizat în întregime, lipsită de orice urmă de tehnologie, un „paradis” al ecologiștilor militanți care resping orice proces tehnologic care să aibă o finalitate care emerge din falimentul lumii „vechi”.

O altă cale este oferită de pseudo-eschatologiile ideologice: marxismul propune abolirea claselor sociale și instaurarea unei societăți desăvârșite în care omul se dedică doar binelui comun, fără de Dumnezeu, la polul opus fiind triumful democrației liberale care eternizează istoria într-o curgere lină a evenimentelor.

Teoria sfârșitului istoriei într-o formă ideologizată ne este propusă de Francis Fukuyama. Născut în anul 1952, Fukuyama este un gânditor liberal american de origine japoneză care a urmat cursuri la *Collège de France* cu Roland Barthes și la *Ecole normale supérieure de Paris* cu Jaques Derrida în perioada în care structuralismul triumfa în cultura franceză.<sup>20</sup>

Teza „sfârșitului istoriei” este expusă inițial într-un articol publicat după căderea cortinei de fier în revista *The National Interest*. Ulterior tema este preluată în prima ediție a lucrării *Sfârșitul istoriei și ultimul om* (1992), reeditată ulterior într-o ediție revizuită. Toți criticii lui Fukuyama subliniază paternitatea ideii de „sfârșit al istoriei”: Hegel anunță după bătălia de la Jena (1806), care marca ascensiunea lui Napoleon și a ideilor Revoluției franceze care trebuiau să aducă sfârșitul evenimentelor unei istorii și începutul unei „lumi noi”, sfârșitul artei, filosofiei, etc. Michel Onfray observa și aspectul eshatologic al acestui concept, în esență fiind de aceeași natură cu eshatologia creștină.<sup>21</sup>

Pentru Fukuyama *finalul evoluției ideologice a umanității și universalizarea democrației liberale ca formă finală de guvernare*, este similar „sfârșitului istoriei”. Liberalismul modern este ideologia de la „sfârșitul istoriei”, de acum înainte triumfând

<sup>19</sup> Cf. Mircea ELIADE, *Images et symboles*, p. 240.

<sup>20</sup> Michel ONFRAY, *Décadence. Vie et mort du judéo-christianisme*, Flammarion, 2017, p. 540.

<sup>21</sup> *Ibidem* p. 541.

democrațiile într-o lume în drum spre desăvârșirea ei prin eforturi și după modele strict omenеști.

În spiritul unui hegelianism de stânga, Alexandre Kojève propunea o *Introducere la lectura lui Hegel* preluând ideea „sfârșitului istoriei”, după cum îl critică Onfray, ca și cum „nimic nu s-ar fi petrecut între Napoleon la Jena și generalul de Gaule la Elisée – nici războiul de secesiune din Statele Unite, nici răzbiul franco-german din 1870, nici Comuna din Paris, nici genocidul armean, nici Primul Război mondial. Nici revoluția bolșevică, nici fascismele europene, nici național-socialismul, nici soluția finală, nici Imperiul sovietic, nici Hiroșima și Hagasaki, nici Mao la putere în China, nici Castro în Cuba, nici războiul din Vietnam, nici războiul rece, nici decolonizarea...”<sup>22</sup>

Într-o perspectivă neoliberal-americană, derridiană sau neo-structuralistă, Fukuyama propune o lume fără clase sociale, fără conflicte, fără state naționale. El este de fapt discipolul lui Hegel, a lui Kojève și a lui Derrida, atunci când spune că „apariția forțelor democratice în părți ale lumii în care nu se aștepta prezența lor, instabilitatea formelor de guvernare autoritare și completa absență a alternativelor *teoretice* coerente la democrația liberală ne obligă să punem vechia întrebare: opare există, dintr-un punct de vedere mult mai „cosmopolit” decât cel păosibil în vremea lui Kant, o istorie universală a omului?” răspunsul fiind că aceasta este posibilă „numai” în democrațiile liberale.<sup>23</sup>

O altă viziune despre „sfârșitul istoriei”, de data această într-o perspectivă apocaliptică, aparține lui René Grousset. Făcând un bilanț asupra istoriei, Grousset scrie: „în general, nicio civilizație nu este distrusă din afară fără să se fi ruinat mai întâi ea însăși, niciun imperiu nu este cucerit din exterior fără ca să se fi sinucis în prealabil. Și o societate, o civilizație, nu se distrug singure decât atunci când ele au încetat să înțeleagă rațiunea lor de a fi, când ideea dominantă în jurul căreia s-au organizat în trecut le-a devenit străină”.<sup>24</sup>

Bilanțul istoriei pe care ni-l propunea René Grousset era făcut imediat după cel de-al doilea război mondial, exprimându-se liber asupra unor subiecte devenite azi „tabu” și supuse unei cenzuri culturale și juridice în numele lui *politiquement correct* (lb. fr.). Grousset vorbește despre islamism,<sup>25</sup> utilizează expresii peiorative vorbind despre Germania, exprimă convingerile sale privind „interesele” comerciale ale

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, p. 96, citat în Michel Onfray, *op.cit.*, p. 542.

<sup>24</sup> René GROUSSET, *Bilan de l'Histoire*, Desclée De Brouwer, Paris, 1991, p.

<sup>25</sup> Literatura franceză face distincția dintre *islam* ca religie și *islamism* ca mișcare politică care își construiește ideologia pe valori preluate din islam, similar distincției dintre creștinism și creștin-democrație.

americanilor care au condus la intrarea Statelor Unite în război și, tratează civilizațiile de tip non-occidental după o schemă „provincială”.

Grousset susține teoria marilor epoci (*théorie des grands siècles*): fiecare națiune întrușipează de o manieră succesivă „spiritul timpului” oferind „atunci” contribuția sa marcantă la construirea istoriei universale. Înainte de Huntington exprimă ceea ce azi numim „ciocnirea civilizațiilor”, considerând că islamul este într-un decalaj civilizațional și cronologic: „acest decalaj cronologic constituie pentru umanitate cel mai grav pericol. Majoritatea relelor provin din faptul că popoarele, netrăind în aceeași epocă, nu se subordonează nici aceleași logici și nici aceleași morale. Câte războaie au cauzat această inegalitate culturală!” În mod identic anticipează amploarea dezvoltării tehnologiilor în dimensiunea globalizării: „De acum toate popoarele se ating... popoare pe care le vedem separate prin prăpastii psihologice și culturale vor trebui să trăiască într-o strâmtă simbioză, să coabiteze într-o casă comună cu pereții restrânși dintr-o dată, cu despărțiturile dărâmate.”

Aceste bilanțuri sunt azi profeții împlinite în perspectiva globalizării culturale și mondializării relațiilor economico-financiare. Din perspectiva simplistă a extrapolării evoluției omenirii spre planetarizare/globalizare, stabilirea unei adevărate „noi ordini mondiale” funcționale care să asigure echitatea și manifestarea liberă a *omului* în unitatea umanității împărtășite cu „celălalt” și în diversitatea pluralismului cultural legitim, poate dobândi dimensiuni pseudo-eschatologice.

Toate aceste „teorii ale sfârșitului istoriei” sunt simptomatice pentru lumea actuală, frământată de crizele sistemice din care nu poate ieși decât printr-o schimbare profundă de mentalitate, o adevărată tranziție din Epoca contemporană (care „încă” este în căutarea unei „diferențe specifice” prin adăugarea atributului de „postmodern” sau de „post-” orice a caracterizat Epoca/Epocile trecute) spre o nouă Epocă cultural-istorică. Această tranziție culturală este „bântuită” de tot felul de pulsuni milenariste și raționalizări cu valoare pseudo-eschatologică care să confere „sens” unei „morți simbolice” prin care trebuie să treacă *lumea* „învechită”, incapabilă să subziste prin instituțiile și mecanismele sociale inerte schimbărilor dintr-o lume a accelerării istoriei.

În cele din urmă „eschatologiile” ideologice și raționale, desprinse de filonul originar al eschatologiei revelate de sacralitatea lumii pe care omul – *homo religiosus* a cuantificat-o în forma eschatologiilor religioase, vor falimenta în fața eschatologiei transmise de Revelația divină. În fond, numai „Isus Hristos, ieri și azi și în veci, este același (Evrei 13:8).

## Concluzii

Așadar, „sfârșitul istoriei”! Evident, Istoria este marcată de o succesiune de „istorii” ale unor „lumi” mai mari sau mai mici care se nasc și mor. Omenirea în manifestarea ei fenomenologică construiește o „Istorie” care poate fi expusă după criteriile științelor pozitive, însă va fi o „istorie a istoriilor”, o succesiune de Epoci care se conturează, ating apogeul, decad până la disoluția tranziției din care se ridică noua Epocă, viabilă variabilelor care influențează „devenirea” lumii de mâine și supusă dinamismului eshatologic spre care este dirijată de Providența divină.

Există un sfârșit al lumii? Nicidecum! Eshatologia Revelată ne relatează despre „sfârșitul chipului actual al lumii”, o lume imperfectă datorită „păcatului strămoșesc” care, printr-o transgresiune cu consecințe cosmice, a pervertit proiectul inițial al unei creații perfecte, edenice. Adevărul revelat ne transmite esența eshatologiei universale, restaurarea creației, reînnoirea feței Pământului și instaurarea Împărăției lui Dumnezeu, restul rămânând un „mister” ce nu poate fi pătruns decât prin cunoașterea credinței.

Există un sfârșit al istoriei? Evident! Însă este vorba despre „istorii” și despre „Istoria” percepută la scara existenței umane, limitată și condiționată de starea actuală a omenirii supuse trecerii timpului și mărginirilor spațiale. Și aceste „istorii”, fie că sunt „Epoci”, „perioade”, „etape”, se nasc și se sfârșesc în siajul tensiunii eshatologice care dirijează Istoria lumii spre destinul său meta-istoric.

Acesta este și provocarea lumii de azi... Maturizarea spirituală care să se reflecte în plan cultural, evitarea proceselor socio-culturale negative care pot marca tranzițiile „istoriilor” care „mor” și „se nasc”. Similar, este nevoie de discernământ și delimitarea ideologiilor „sfârșiturilor” și instaurării unor „lumi noi”, la fel de imperfecte și supuse schimbărilor și transformărilor istorice, de Eshatologie. A pătrunde în amănuntele eshatologiei creștine și într-un studiu comparat al concepțiilor eshatologice religioase este de competența științelor religiei și al teologiei, însă cercetarea pluridisciplinară și analiza „multiaxială” a acestui domeniu al preocupărilor umane, legat de principalele întrebări existențiale, ne ajută să înțelegem mai bine fenomenul uman și istoria contemporană.

Pulsiunilor milenariste, fatalismului nihilist, lipsei de sens din cadrul societăților desacralizate și ideologiilor, li se opune Eshatologia revelată. Eshatologia universală dă sens atât „istoriilor personale” care urzesc Istoria umanității, cât mai ales acordă un sens inteligibil lumii. Numai pe terenul religiei, omul, *homo religiosus*, își va descoperi sensul trecerii sale prin „această” lume și „locul” său privilegiat în planul lui Dumnezeu făcut din veșnicie.

## Teologia Cristologica dei Padri Apostolici

*Călin Ioan DUȘE\**

**Abstract:** *The Christic Theology of the Apostolic Fathers.* The Apostolic Fathers passed on the teaching they received from the Apostles. They were convinced that the Salvation of Humankind was only possible due to the Embodiment of Christ. Only in this quality, as the Son of God, true God from true God, the Son of Man, having a body like ours from Virgin Mary, could Christ restore the face of God in humans. The Apostolic Fathers claim the purity of the Spirit of Christ, which they received from the Apostles and their disciples. Their teaching is based on the Holy Bible with some influences from the Judaism or Hellenism. They developed and enriched these teachings and passed them on to the next generations.

**Keywords:** *God, Jesus Christ, Virgin Mary, Embodiment, Salvation, Church, Apostolic Fathers*  
**Cuvinte cheie:** *Dumnezeu, Isus Hristos, Fecioara Maria, Întrupare, Mântuire, Biserică, Părinții apostolici*

I Padri Apostolici hanno trasmesso più lontano insegnamento ricevuto diretto dai Santi Apostoli. Loro erano convinti che la salvezza era possibile a causa del Redentore Incarnato Gesù Cristo. Solamente in questa qualità, il Figlio di Dio, Dio vero dal Dio vero, ed Figlio di Uomo, avendo un corpo identico con il nostro, presso dalla Vergine Maria, Gesù Cristo è stato capace di ripristinare l'immagine di Dio in uomo.

In questo senso, i Padri Apostolici affermano con più potere, la purezza dello Spirito di Cristo; che hanno ricevuto dai Santi Apostoli ed dai loro discepoli. Il loro insegnamento è basato sulla Santa Scrittura con poche influenze dall'ambiente ebreo o ellenistico. I Padri Apostolici hanno sviluppato e arricchito questi insegnamenti che loro hanno ricevuto e hanno trasmesso per le generazioni future.

Parole chiave: Dio, Gesù Cristo, Vergine Maria, l'incarnazione, redenzione, Chiesa, Padri Apostolici,

Il momento più importante della storia umana è l'incarnazione di Cristo Salvatore. Come Figlio di Dio ristabilisce tutta la creazione distrutta dal peccato dei progenitori Adamo ed Eva, e offre agli uomini la possibilità di diventare, di nuovo, figli di Dio.

---

\* Pr. Lector Univ. Dr. Călin Ioan Dușe, Universitatea Babeș Bolyai, Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Departamentul Oradea.

Nella sua grande misericordia e l'amore per tutta la creazione, Dio Padre, ha deciso, da sempre che suo Figlio prenderà carne dalla Maria per la salvezza di tutta l'umanità (Giovanni 1:11; Romani 3:24; Efeso 1:5–6; 2:4–5; Tit 3:4–5)

Santi Apostoli erano quelli che sono stati insieme con il Figlio di Dio; hanno assimilato le parole della vita; hanno testimoniato quello che hanno visto e predicato a tutte le nazioni il insegnamento ricevuto.

Nelle comunità che hanno creato, i loro seguaci hanno continuato il lavoro missionario, sacramentale e didattico. Per questo, il punto centrale di predicare il cristianesimo nel primo secolo sarà Gesù Cristo, un elemento specifico, ma anche le differenze tra le altre religioni: filiazione divina di Gesù Cristo e l'aumento della dignità del Kyrios dopo la sua morte e risurrezione, questi sono la due elementi essenziali nella maggior parte delle confessioni nel primo secolo.<sup>1</sup>

Cristologia insegna che: *“ha tanto amato il mondo, che ha dato il Figlio suo Unigenito affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna.”* (Giovanni 3:16).

Per l'amore dell'uomo, il Figlio di Dio si è fatto uomo, unendosi ipostaticamente per sempre, in modo che l'uomo è sempre in Cristo e Cristo nell'uomo, e attraverso questo gli ha dato l'opportunità di santificarsi.

Inoltre, la Cristologia è la dottrina della riconciliazione con Dio, ma anche la pace tra gli uomini. Ci insegna anche che il Figlio di Dio ci ha dato la pace, portando l'unità all'interno dell'umanità.<sup>2</sup> *“Egli infatti è la nostra pace, che ha fatto di due popoli una sola unità abbattendo il muro divisorio, annullando nella sua carne l'inimicizia, questa legge dei comandamenti con le sue prescrizioni, per formare in se stesso, pacificandoli, dei due popoli un solo uomo nuovo, e per riconciliare entrambi con Dio in un solo corpo mediante la croce, dopo avere ucciso in se stesso l'inimicizia”.* (Efeseni 2:14–16).

In questo senso, i Padri Apostolici afferma con più potenza, la purezza dello Spirito di Cristo; che hanno ricevuto dagli Apostoli ei loro discepoli. Il loro insegnamento si basa sulla Scrittura con poca influenza dal ambiente ebreo o ellenistico. Padri Apostolici hanno sviluppato e arricchito questi insegnamenti ricevuti e hanno trasmesso per le generazioni future.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> O. Cullman, *La fede e il culto della Chiesa primitiva*, Editura AVE, Roma, 1974, p. 107.

<sup>2</sup> Pr. Prof. Ioan G. Coman, „Și Cuvântul trup s-a făcut”. *Hristologie și mariologie patristică*, Editura Mitropoliei Banatului, 1993, p. 6.

<sup>3</sup> A. Dorner, *Heilsgaube und Dogma, in Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion*, München, 1905, p. 141.



Nei loro scritti, i Padri Apostolici afferma con forza la divinità del Salvatore Gesù Cristo e la sua incarnazione dalla Vergine Maria, che ha preso un corpo come il nostro, ed è stata una vera e propria presenza nella storia umana.

Loro hanno dovuto difendere la divinità del Salvatore Gesù Cristo nel contesto del ebionismo, una scuola giudaico-cristiana del pensiero, che negava la sua divinità, riconoscendolo come un semplice uomo. Così, l'ebraismo accetta il messaggio spirituale di Gesù Cristo come profeta scelto da Dio, ma purtroppo rifiuta la trascendenza della sua persona.

Docetismo gnostico è un'altra eresia nella Chiesa antica, che i Padri Apostolici hanno dovuto combattere. Secondo questa eresia, Gesù Cristo non aveva un corpo umano, perché Egli non è nato da Vergine Maria, ma attraverso di lei.

Marcione, fondatore della setta che porta il suo nome, all'inizio del secondo secolo, ha fatto una chiara rottura con l'ebraismo. Egli dice che la salvezza è stata portata da Gesù Cristo, per la misericordia di Dio Padre, ma considerava che il Dio dell'amore e della misericordia, che ha predicato Gesù, non si trova nell'Antico Testamento. Pensando così, ha rimosso tutti i libri del Vecchio Testamento, ma anche una parte del Nuovo Testamento, considerando che esse sono state introdotte dalla parte giudaica. Dai scritti Neotestamentarie ha accettato soltanto quelle di Apostoli Luca e Paolo, dopo aver fatto alcune modifiche in accordo con la sua eresia e quindi ha dato il primo canone del Nuovo Testamento.<sup>4</sup>

Padri Apostolici che basano il loro insegnamento sulla cristologia scritta dai Santi Apostoli<sup>5</sup> hanno combattuto con più forza queste tendenze eretiche che cercavano di strappare l'unità del Cristianesimo.

Essi erano consapevoli e convinti che Gesù Cristo è il Figlio di Dio, il vero e soltanto da questa qualità di Figlio di Dio potrebbe salvare l'umanità.

Insegnamento dei Dodici Apostoli, dice che: Gesù Cristo è il Figlio di Dio, e solo in questa qualità lo confessavano nella preghiera: *“Grazie a te, Padre nostro, per la santa vite di Davide, tuo servo, che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù, tuo Figlio. Grazie a te per sempre”* e anche nel condivisione del pane, *“Grazie a te, Padre nostro, per la vita e la conoscenza, che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù, tuo Figlio. Grazie a te per sempre”*.<sup>6</sup>

E nella preghiera di ringraziamento dopo la Comunione, Gesù Cristo è riconosciuto come il Figlio di Dio Padre, quale ha portato al mondo la vita eterna: *“Grazie a te,*

<sup>4</sup> Luigi Padovese, *Introducere în teologia patristică*, traducere din limba italiană de Anton Rus și Cristian Rău, Editura Buna-Vestire, Blaj, 2003, pp. 50–51.

<sup>5</sup> Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu, *Studii de teologie patristică*, EIBMBOR, București, 2004, p. 5.

<sup>6</sup> *Învățătură a celor doisprezece Apostoli*, IX, 2–3, în col. P.S.B, vol I, Scierile Părinților Apostolici, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 29.

*Santo Padre, per il Santissimo tuo nome, che tu hai immerso nei nostri cuori e per la conoscenza, la fede e l'immortalità, che ci hai fatto conoscere per mezzo di Gesù, tuo Figlio. A te la gloria nei secoli. Tu, Signore onnipotente, hai creato tutto per il tuo nome. Cibi e bevande per il godimento hai dato alla gente, per renderti grazie a te, e hai dato a noi attraverso Tuo Figlio cibo e bevanda spirituale e la vita eterna”.*<sup>7</sup>

Lettera di Barnaba ci dice che Gesù Cristo si è rivelato come il Figlio di Dio, e in questa qualità ha scelto Apostoli e li ha inviati nel mondo a predicare il Vangelo: *“E quando ha scelto i suoi discepoli per annunciare il Suo vangelo, ha scelto persone con molti peccati, per dimostrare che non è venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori, scoprendosi poi che egli è il Figlio di Dio”.*<sup>8</sup>

Come Figlio di Dio egli si mostrerà Salvatore Gesù Cristo anche nella Parusia: *“Perché lo vedranno in un giorno Gesù venire e avendo intorno a sé una veste rossa fino ai piedi dicendo: ‘Non è questo, quello che c’è stato crocifisso’ lo schernirono, lo punsero e lo sputarono, infatti, lui è quello che si diceva che è il Figlio di Dio”.*<sup>9</sup>

Per combattere coloro che vedevano in persona di Gesù Cristo, solo un essere umano, Barnaba dice che egli è veramente il Figlio di Dio: *“Ancora una volta Gesù, non Figlio dell'uomo, ma il Figlio di Dio”.*<sup>10</sup>

Sant'Ignazio Teoforo nella sua lettera inviata alla chiesa di Smirne dice che: Gesù Cristo è veramente il Figlio di Dio: *“Quello che veramente è ‘la progenie di Davide secondo la carne’ (Matteo 3:15), ma il Figlio di Dio a volontà e la potenza di Dio”.*<sup>11</sup>

San Policarpo di Smirne, così come altri Padri Apostolici afferma che Gesù Cristo è il Figlio di Dio: *“Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo”* e *“il sommo ed eterno Sacerdote, Gesù Cristo, il Figlio di Dio”.*<sup>12</sup>

Herma nel suo scritto “Pastore” riconosce che Gesù Cristo è veramente il Figlio di Dio: *“Che il Signore ha giurato su Figlio suo”.*<sup>13</sup> Come Figlio di Dio, Gesù Cristo è eternamente con Dio Padre e agisce insieme nella creazione: *“Il Figlio di Dio è generato prima di tutta la creazione, tramite egli sarà consigliato il Padre per la sua creazione”.*<sup>14</sup>

<sup>7</sup> *Idem*, X, 1–2, pp. 29–30.

<sup>8</sup> *Epistola zisă a lui Barnaba*, V, 9, în col. P.S.B, vol. I. Scierile Părinților Apostolici, p. 119.

<sup>9</sup> *Idem*, VII, 9, p. 123.

<sup>10</sup> *Idem*, XII, 10, p. 130.

<sup>11</sup> Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni*, I, 1, în col. P.S.B, vol. I. Scierile Părinților Apostolici, p. 182.

<sup>12</sup> Sfântul Policarp al Smirnei, *Către Filipeni*, XII, 2 în col. P.S.B, vol. I. Scierile Părinților Apostolici, p. 213.

<sup>13</sup> Herma, *Păstorul*, Vedenia, II, 6, 8, în col. P.S.B, vol. I. Scierile Părinților Apostolici, p. 231.

<sup>14</sup> *Idem*, Pilda, 89, 2, p. 300.

Sant'Ignazio il Teoforo parla di preesistenza Salvatore di Gesù Cristo: *“Gesù Cristo, che era prima dei secoli nel Padre”*.<sup>15</sup> Sant'Ignazio dice che Gesù Cristo come il Figlio di Dio è sovratemporale e senza tempo: „*Aspetta colui che è più sopra, quello senza anni*”.<sup>16</sup>

Come Figlio di Dio dall'eternità, il Cristo Redentore partecipa con Dio Padre nella creazione: „*Nello stesso tempo, si è trovato ad essere il Figlio di Dio. Se non fosse venuto nella carne, come potrebbe gli uomini rimanere vivi guardando Lui, perché non riescono a guardare con gli occhi liberi la luce del sole, gualle è il lavoro delle sue mani?*”.<sup>17</sup>

Questo attributo di creatore, per il Figlio di Dio è confessato da Sant'Ignazio il Teoforo: *“Uno è il Maestro, Quale ‘ha detto, e sono stati fatti, e di quello che è stato fatto nel silenzio, sono degni del Padre suo’”*.<sup>18</sup>

Come abbiamo visto, i Padri Apostolici testimoniato nella vita e loro scritti che Gesù Cristo è il Figlio di Dio davvero, nato dall'eternità, con il Padre partecipa nella creazione e, soprattutto, la salvezza del genere umano.

Questa salvezza è stato possibile perché il Figlio di Dio ha preso carne da Maria Vergine “nella pienezza dei tempi”: *“Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge, per riscattare coloro che erano sotto la legge, perché ricevessimo l'adozione a figli.”* (Galateni 4:4–5)

San Clemente di Roma parla di pre-esistenza di Cristo Salvatore, ma anche dell'incarnazione: *“Se Cristo il Signore ci ha salvati, essendo prima lo spirito, si è fatto carne, e siamo stati chiamati, per essere anche noi ricompensati nello stesso corpo.”*<sup>19</sup>

Barnaba parla nella sua lettera sul incarnazione e salvezza che solo Gesù Cristo potrebbe realizzare con un corpo come noi: *“Per questo il Signore sopportò di consegnare la sua carne alla distruzione perché fossimo santificati con la remissione dei peccati, vale a dire con la effusione del suo sangue. Sia per Israele sia per noi la Scrittura dice di Lui così: ‘Fu colpito per le nostre iniquità e fu straziato per i nostri peccati e dalla sua lividura fummo guariti; come pecora fu condotto al macello e come agnello muto davanti al tosatore’. Bisogna ringraziare il Signore che ci ha fatto conoscere il passato, ci ha resi edotti del presente e siamo capaci di intuire il futuro. Dice la Scrittura: ‘Non ingiustamente si tendono le reti agli uccelli’. Ciò*

---

<sup>15</sup> Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Magnezieni*, 6,1, *op.cit.* p. 166.

<sup>16</sup> *Idem*, *Către Policarp*, III, 2, p. 188.

<sup>17</sup> *Epistola către Barnaba*, V, 9–10, *op. cit.* p. 119.

<sup>18</sup> Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, XV, 1, *op. cit.* p. 162.

<sup>19</sup> Sfântul Clement Romanul, *Către Corinteni II*, IX, 5, *op. cit.* p. 98.

*significa che giustamente perirà l'uomo che, avendo conosciuto la via della giustizia, prende invece la via delle tenebre. Ancora questo, fratelli miei: se il Signore volle patire per la nostra anima, perché, egli che è il Signore di tutto il mondo – al quale Dio dopo la creazione del mondo disse: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza' – perché tollererò di patire per mano dell'uomo? Imparate. I profeti che da lui hanno ricevuto la grazia profeteranno per lui. Egli doveva incarnarsi e soffrire per abolire la morte e per provare la risurrezione dei morti. Per compiere la promessa fatta ai padri, prepararsi un popolo nuovo e dimostrare, stando sulla terra, che egli stesso operando la risurrezione giudicherà. Poi, insegnando e compiendo grandi miracoli e portenti, predicò a Israele che amò immensamente. Quando scelse i suoi apostoli per propagandare il vangelo, li scelse tra quelli che erano più gravati di ogni peccato per dimostrare che 'non era venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori'. Allora manifestò di essere il Figlio di Dio. Se non fosse venuto nella carne, come gli uomini si sarebbero salvati nel vederlo, se non sono capaci nemmeno di guardare il sole, destinato a scomparire, opera delle Suemani, e fissare gli occhi nei suoi raggi? Dunque, per questo il Figlio di Dio si incarnò, per il colmo dei peccati di coloro che avevano perseguitato e ucciso i Suoi profeti. Perciò ha patito. Dio dice che la piaga della carne di lui è colpa loro.*

*'Quando colpiranno il proprio pastore allora periranno le pecore del gregge'. Egli stesso volle patire così; bisognava che patisse su di un legno. Dice il profeta di lui: 'Risparmia l'anima mia dalla spada' e: 'Trafiggi con chiodi le mie carni, perché le turbe dei malvagi si sono a me ribellate'. E ancora: 'Ecco, ho offerto le mie spalle ai flagelli e le mie guance agli schiaffi: ho reso il mio volto come dura pietra'".<sup>20</sup>*

Per Barnaba, la nostra salvezza è stato reso possibile attraverso l'incarnazione e il sacrificio sulla croce Salvatore di Gesù Cristo. L'amore per gli uomini ha accettato di essere crocifisso sulla Santa Croce, essere deriso e umiliato, che attraverso la sua passione e morte, di acquisire la risurrezione.

Per Sant'Ignazio, Gesù Cristo il nostro Salvatore è il centro del suo pensiero. E 'stato lui che ha detto tra i padri apostolici: „Lui a stabilito il tono per gran parte del pensiero patristico in seguito attraverso, come ha sottolineato le sofferenze fisiche tempestività e la morte di Cristo.”<sup>21</sup>

Nelle epistole di Sant'Ignazio, il nome di Cristo appare per 157 volte. Egli sottolinea l'umanità di Cristo Salvatore con l'emergere docetist dell'eresia, che nega la realtà di Gesù Cristo corporea.

<sup>20</sup> *Epistola zisă a lui Barnaba*, V, 1–14, *op. cit.*, pp.118–119.

<sup>21</sup> Pr. John Anthony, Mc. Guckin, *Dicționar de teologie patristică*, trad. din limba engleză de Dragoș Dâscă și Alin-Bogdan Mihăiescu, Ediție îngrijită de Dragoș Mirșanu, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 127.

Nella lettera agli Efesini ci dice che Cristo è il Salvatore di Dio Padre dall'eternità, e che l'uomo è nato dalla Vergine Maria: *“Un medico è corporea e spirituale, nato e non ancora nato, Dio nella carne, vita vera nella morte, di Maria e di Dio, prima ha subito e poi non ha subito, Gesù Cristo nostro Signore”*.<sup>22</sup>

Sant'Ignazio sottolinea la nascita del Salvatore della Vergine Maria, dimostra che è della stirpe di Davide, e lo Spirito Santo è coinvolto nella sua nascita. Come un Salvatore Cristo fu battezzato da San Giovanni, e il battesimo fu nel fiume Giordano, e la natura circostante ripristina che purtroppo è stata influenzata dal peccato dei progenitori Adamo ed Eva: *“Il nostro Dio, Gesù Cristo è stato portato nel seno di Maria, secondo l'economia di Dio, del seme di David e dello Spirito Santo, è nato ed è stato battezzato perché l'acqua fosse purificata con la passione.”*<sup>23</sup>

Sant'Ignazio dice che l'incarnazione di Cristo Salvatore ha portato alla distruzione del diavolo perché non che conosceva i tre sacramenti: la verginità di Maria, la nascita di Cristo dal suo grembo e la morte del Signore. Con esso l'umanità ha ricevuto novità di acquisizione vita e di salvezza: *“Al principe di questo mondo rimase celata la verginità di Maria e il suo parto, similmente la morte del Signore, i tre misteri clamorosi che furono compiuti nel silenzio di Dio. Come furono manifestati ai secoli? Un astro brillò nel cielo sopra tutti gli astri, la sua luce era indicibile, e la sua novità stupì. Le altre stelle con il sole e la luna fecero un coro all'astro ed esso più di tutti illuminò. Ci fu stupore. Dove quella novità strana per loro? Apparso Dio in forma umana per una novità di vita eterna si sciolse ogni magia, si ruppe ogni legame di malvagità. Scomparve l'ignoranza, l'antico impero cadde. Aveva inizio ciò che era stato deciso da Dio. Di qui fu sconvolta ogni cosa per preparare l'abolizione della morte.”*<sup>24</sup>

Sant'Ignazio era consapevole del pericolo di eresia docetist, e di limitare la sua diffusione tra le comunità cristiane di nuova costituzione ha dovuto lottare duramente contro questa eresia. Era consapevole che la nostra salvezza è stata possibile solo nel contesto di vero Salvatore Cristo cioè vero Dio e vero uomo. Pertanto, egli afferma con forza la realtà dell'umanità di Cristo: *“Gloria a Gesù Cristo Dio che vi ha resi così saggi. Ho constatato che siete perfetti nella fede che non muta, come inchiodati nel corpo e nell'anima alla croce di Gesù Cristo e confermati nella carità del Suo sangue. Siete pienamente convinti del Signore nostro, che è veramente della stirpe di David secondo la carne, Figlio di Dio secondo la volontà e la potenza di Dio, nato realmente dalla vergine, battezzato da Giovanni, perché ogni giustizia fosse*

---

<sup>22</sup> Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, VIII, 2, op. cit. pp. 159–160.

<sup>23</sup> *Idem*, XVIII, 2, p. 163.

<sup>24</sup> *Idem*, XIX, 1–3, p. 163.

*compiuta da lui. Egli, sotto Ponzio Pilato e il tetrarca Erode, per noi fu veramente inchiodato nella carne, e dal frutto di ciò e dalla sua divina e beata passione noi siamo nati per innalzare per sempre, con la sua risurrezione, uno stendardo sui suoi santi e i suoi fedeli, giudei e pagani, nell'unico corpo della sua Chiesa. Tutto questo soffrì il Signore perché fossimo salvi. E soffrì realmente come realmente risuscitò se stesso, non come dicono alcuni infedeli, essi che sono apparenza, che soffrì in apparenza. Come pensano, avverrà loro di essere incorporei e simili ai demoni. Sono convinto e credo che dopo la risurrezione egli era nella carne. Quando andò da quelli che erano intorno a Pietro disse: 'Prendete, toccatemi e vedete che non sono un demone senza corpo'. E subito lo toccarono e credettero, al contatto della sua carne e del suo sangue. Per questo disprezzarono la morte e ne furono superiori. Dopo la risurrezione mangiò e bevve con loro come nella carne, sebbene spiritualmente unito al Padre.*"<sup>25</sup>

Come restauratore dell'immagine divina nell'uomo, Gesù Cristo è per Sant'Ignazio, l'uomo nuovo, che secondo la carne nato da Vergine Maria, della stirpe di David, Figlio dell'uomo, ma il Figlio di Dio Padre dall'eternità. *"Se Gesù Cristo per la vostra preghiera mi renderà degno di grazia ed è la Sua volontà vi spiegherò in un secondo scritto che ho in mente di stilare, l'accennata economia per l'uomo nuovo Gesù Cristo, che consiste nella sua fede, nella sua carità, nella sua passione e risurrezione. Soprattutto se il Signore mi rivelerà che ognuno e tutti insieme nella grazia che viene dal suo nome vi riunite in una sola fede e in Gesù Cristo del seme di David figlio dell'uomo e di Dio per ubbidire al vescovo e ai presbiteri in una concordia stabile spezzando l'unico pane che è rimedio di immortalità, antidoto per non morire, ma per vivere sempre in Gesù Cristo.*"<sup>26</sup>

Così, come abbiamo visto, Sant'Ignazio dice la realtà categoricamente umana del Salvatore Gesù Cristo nelle sue lettere, la discesa della stirpe di David, nato dalla Vergine Maria, il battesimo da San Giovanni durante la sua vita terrena, come uomo ha mangiato ha bevuto, è stato crocifisso nel tempo di Pontius Pilate ed Erode il tetrarca, risorto dai morti, e dopo la risurrezione ha mangiato e bevuto con gli Apostoli.

San Policarpo di Smirne afferma che negare la realtà dell'incarnazione di Cristo è l'anticristo. *"Infatti, chi non riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è un anticristo e chi rigetta latestimonianza della croce viene dal diavolo. Chi perverte le parole del Signore, adattandole ai suoi malvagi desideri, e nega la risurrezione e il giudizio, costui è il primogenito di Satana.*"<sup>27</sup> Così, San Policarpo di Smirne è

<sup>25</sup> Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Smirneni*, I, 1–2; II, 1, III, 1–3, *op cit*, pp. 182–183.

<sup>26</sup> Sfântul Ignatie al Antiohiei, *Către Efeseni*, XX, 1–2, *op. cit.* p. 164.

<sup>27</sup> Sfântul Policarpo al Smirnei, *Către Filipeni*, VII, 1, *op. cit.* p. 211.

un grande difensore della Tradizione Apostolica, e un grande combattente contro gli eretici del suo tempo: *“Mi sono anche rallegrato perché la salda radice della vostra fede, famosa fin dai primi tempi, è rimasta intatta fino ad oggi e continua a portare frutti per il Signore nostro Gesù Cristo, il quale sopportò di giungere fino alla morte per i nostri peccati. Ma Dio lo risuscitò, avendolo liberato dai dolori dell’inferno.”*<sup>28</sup>

Lui ha raccomandato ai cristiani di rimanere nella vera fede che hanno ricevuto dal Salvatore Gesù Cristo e di non essere influenzati da chi vuole condurli in errore: *“Perciò, cinti i vostri lombi, servite Dio nel timore e nella verità, lasciando da parte i vani discorsi e gli errori del volgo e credendo in Colui che risuscitò da morte il Signore nostro Gesù Cristo e gli diede gloria e un trono alla sua destra. A Lui è soggetta ogni cosa nel cielo e sulla terra, a Lui serve ogni spirito; Egli verrà a giudicare i vivi e i morti; del suo sangue Dio chiederà conto a coloro che non credono in Lui.”*<sup>29</sup>

Padri apostolici hanno trasmesso più avanti l'istruzione che hanno ricevuto dagli Apostoli. Erano convinti che la salvezza del genere umano è stato reso possibile attraverso l'incarnazione del Salvatore Gesù Cristo. Solo in quanto tale, il Figlio di Dio, Dio vero da Dio vero e Figlio dell'uomo, avere un corpo come noi la Vergine Maria, Gesù Cristo ha potuto restaurare l'immagine di Dio nell'uomo.

Nei loro scritti, i Padri apostolici hanno testimoniato con convinzione i seguenti aspetti della cristologia:

Il Cristo attuale della Chiesa, quale è nello stesso tempo sia celeste Signore e Dio, e come tale era eternamente nello stato di potere e di gloria, *“Nella pienezza del tempo”*, e'diventato uomo, con corpo reale che ha sofferto ed è morto. Egli è stato risuscitato dai morti da Dio e come tale il Salvatore verrà visibilmente alla fine del mondo come Giudice.<sup>30</sup>

Abbiamo visto che i Padri Apostolici hanno dovuto difendere la purezza del cristianesimo primitivo contro le eresie: Ebioniti e docheti e il loro insegnamento cristologico *“costituisce un canone divino per tutti i futuri sviluppi, anche se non l'unico che è stato eretto l'edificio della dogmatica cristiana”*.<sup>31</sup>

La vita e il lavoro dei loro genitori hanno fondato l'Apostolica teologia cristiana, che sarà proseguita e approfondita dei apologetici, ma soprattutto dai Padri nei secoli successivi.<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> *Idem*, I, 2, p. 208

<sup>29</sup> *Idem*, II, 1, pp. 208–209.

<sup>30</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol I, Leipzig, 1920, pp. 118–119.

<sup>31</sup> J. Schwanne, *Dogmengeschichte der vor-nicänischen Zeit*, Freiburg, I. Br., 1892, p. 46.

<sup>32</sup> Călin Ioan Dușe, *Părinții Apostolici*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Graeco-Catolica Varadiensis*, nr. 1- 2/ 2014, p. 130.

# Speranța cea mai înaltă

**Diana KORPOS\***

**Abstract.** The study proposes to rebuild the material of what represents to Nietzsche his supreme project of the new breed of nobility which will give birth to the overman. At the end of this study the conclusion will highlight the chances of possibility of the actual man to achieve this ideal. This investigation is composed of two sections. The first one emphasizes the importance of life affirming, and the second describes colossal figures of humanity, such as Napoleon, being the incarnate models of life affirming.

**Key words:** *overman, reality as controversial plurality, life affirming, the struggle between opposites.*

## Introducere

Această lucrare își propune să reconstituie materialul a ceea ce reprezintă pentru Nietzsche supremul proiect de salvare a umanității secolului său care implică generațiile viitoare. Cu alte cuvinte, speranța lui Nietzsche, dacă va fi și a noastră, ne va antrena participativ la planul său ce vizează atingerea unui scop grandios. În ce măsură suntem capabili să facem parte din acest proiect, voi încerca să stabilesc în rândurile următoare – sau mai corect spus, fiecare om va da un răspuns prin propriul experiment de viață.

Am ales drept titlu al acestei lucrări „Speranța cea mai înaltă”, deoarece această sintagmă aparține lui Nietzsche și apare reiterată frecvent în întreaga sa capodoperă *Așa grăit-a Zarathustra*. *Speranța sa cea mai înaltă* este un proiect ce se referă la crearea unei rase noi de nobile, filosofi-aristocrați, care apar în această operă sub denumirea de *odrasle, copii, discipoli, prieteni, însoțitori* ai lui Zarathustra și ai speranței sale.

Pe parcursul acestui studiu se va evidenția importanța unor concepte colaterale celor notorii vehiculate de Nietzsche (Eterna Reîntoarcere, supraom, voința de putere, nihilism, deicid), cum ar fi: realitatea ca pluralitate controversată, motivul luptei și menținerea tensiunii dintre contrarii.

---

\* Școala doctorală de filosofie, Univ. Babeș-Bolyai



## Conținut argumentativ

### Secțiunea I: Speranța ca afirmare a vieții

În viziunea lui Nietzsche, situația actuală a europeanului se complace în instinctul de turmă alimentat de credința creștină care s-a impus omului ca singura morală posibilă. Între nihilismul pasiv, – conform căruia orice act este în zadar, iar inițiativa nu mai are nicio valoare – și nihilismul activ, – premergător inversării valorilor tradiționale – este nihilismul intermediar. Omul actual, care se află în etapa nihilismului pasiv, sau în cel mai bun caz în etapa nihilismului intermediar, trebuie să se reîntoarcă la instinctul vechi necorupt de creștinism, al afirmării vieții, adică acceptare iubitoare și bucuroasă a realității individuale precum și a întregului existenței. Itinerariul trasat de Nietzsche umanității pornește de la conștientizarea nevoii de eliberare a ideii de vină, responsabilitate, pedeapsă, condamnare a vieții de pe pământ întru găsirea mântuirii în transcendența *viață de apoi*. O singură morală, un Unu imuabil, un unic Dumnezeu, un singur mod de a fi al omului ca *animal gregar*, contravine esenței ființei umane și a realității care este o luptă continuă a voințelor de putere. După deicid, nu trebuie comisă greșala de a înlocui valorile divine cu valori *prea omenești* – precum progres, tehnică, tehnologie, confort imediat – prin care nu facem altceva decât să continuăm procesul auto-împovărării. Spiritul liber înverșunat împotriva unei asemenea ierarhii, creează propria tablă de valori. Astfel se formează alte tipuri umane din care se va naște supraomul. În continuare vom descrie în ce constă acest ideal propus umanității, iar în încheiere vom concluziona dacă acest suprem proiect este tangibil sau nu pentru omul actual.

Umanitatea nu are fixat încă un scop. „Dar spuneți-mi voi, frați ai mei dacă umanității îi lipsește scopul, nu-nseamnă oare că ea însăși nu există încă?”<sup>1</sup> De aici ar rezulta că adevărata umanitate nu există încă. Nietzsche vine în întâmpinarea acestei probleme și ne spune că sensul existenței omului este supraomul. Autentica umanitate se va forma așadar numai dacă va urmări supraomul drept scop al ei. „Iată, e timpul când omul trebuie să-și fixeze țelul. Iată, e timpul când omul trebuie să își sădească germenul speranței celei mai înalte.”<sup>2</sup> Iar Zarathustra, învățătorul Eternei Reîntoarceri și a noului popor, din *speranța sa cea mai înaltă*, urmărește să determine oamenii actuali să se depășească pentru a putea da naștere, peste generații, supraomului. Omul ca fiind *ceva ce trebuie depășit* apare ca un leitmotiv în opera *Așa grăit-a Zarathustra*. Zarathustra propovăduiește o filosofie a viitorului. „Iubirea

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2000, p 108.

<sup>2</sup> Ibidem, p 66.

voastră pentru viață, fie iubire a celei mai de preț speranțe a voastre; speranța voastră mai de preț să fie suprema cugetare a vieții! Însă suprema voastră cugetare, lăsați-mă să v-o prescriu chiar eu; ea sună astfel: Omul e ceva ce trebuie să fie depășit.”<sup>3</sup> Fiecare om trebuie să aibă implementată dorința de a fi capabil să contribuie la apariția supraomului. „Speranța voastră să fie: dacă aș putea să nasc eu supraomul!...”<sup>4</sup> Nașterea și moartea, creația și distrugerea, suferința și veselia, plânsul și râsul sunt consubstanțiale.

Zarathustra ne învață că e foarte important să mori la momentul potrivit, să știi când să mori, adică după ce te-ai desăvârșit, ți-ai urmărit scopul, ai îndeplinit partea ta, ți-ai ales un moștenitor și i-ai lăsat realizarea ta ca pe o promisiune de o nouă viață, să o ducă mai departe întru continuarea luptei pentru atingerea aceluia scop. Un sfârșit implică un nou început și este motiv de bucurie. „Omul ce s-a împlinit pe sine își moare moartea sa, victorios, înconjurat de cei ce speră și promit.”<sup>5</sup> Eul, care își creează dezgustul și respectul de sine, vrea să moară, să se depășească, deoarece nutrește în el un profund dispreț față de om.

Oamenii superiori sunt mai demni decât ceilalți tocmai prin disprețul față de sine și prin dorința lor de auto-depășire. Aceștia nu sunt, nici nu vor fi supraoameni, însă sunt susceptibili de a da naștere unor generații viitoare din care să se nască supraomul. „Voi, solitari de azi, voi ce trăiți departe de ceilalți, veți fi odată un popor; din voi, cei care singuri v-ați ales, o să se nască un popor ales – din care se va naște supraomul. Într-adevăr lăcaș al vindecării va deveni întreg pământul! Se simte un proaspăt iz în jurul lui, aducător de vindecare – și o speranță nouă!”<sup>6</sup> Omul superior reprezintă tranziția de la ratat la creator, fiind convalescentul care învinge în sine spiritul împovărării. În el scânteiază omul viitor. „Și chiar și în voi se află multe care mă îndeamnă la iubire și speranță. Faptul că ați știut disprețui, oameni superiori, aceasta-mi dă speranță.”<sup>7</sup>

Doctrina Eternei Reîntoarceri și a produsului ei, supraomul, este o contra-mișcare la doctrina *vieții de apoi* a creștinismului care a corupt instinctele noastre de a afirma viața. Supraomul ca scop al existenței noastre apare ca o salvare din fața suferinței vieții. „Cum ați putea să suportați voi lumea, discipoli ai cunoașterii, fără speranța aceasta?”<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Ibidem, p 96.

<sup>4</sup> Ibidem, p 114.

<sup>5</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2000, p 119.

<sup>6</sup> Ibidem, p 125.

<sup>7</sup> Ibidem, p 329.

<sup>8</sup> Ibidem, p 132.

Cea mai mare dorință a unui dascăl autentic este de a avea discipoli care să-l urmeze, să-l iubească, iar apoi să-l depășească. „O, ce n-aș da să am această fericire: să am copii, acest răsad de vieți, acest copac al vieții și voinței mele, speranța mea cea mai înaltă!”<sup>9</sup>

Acest program de selecție și formare a noii nobilimi, această *cea mai înaltă speranță*, implică viața văzută ca voință de putere, moartea lui Dumnezeu și a oricărei credințe în Unu imuabil, Eterna Reîntoarcere a Aceluiași, deviza *amor fati*, supraomul, oamenii superiori, Dionysos ca zeu-filosof plural, sfârșitul existenței umanității în forma actuală. Acești stăpâni ai viitorului s-au născut prin opoziție la stăpânul de azi al pământului, care este omul gregar. „În Europa de azi morala este o morală de turmă.”<sup>10</sup>

Viața este experiment, iar ca voință de putere este pluralitate de contrarii aflate în tensiune. Așadar afirmarea vieții înseamnă afirmarea acestei multiplicități precum și aprobarea luptei posibilităților.

Un astfel de spirit eliberat se situează cu un fatalism voios și încrezător în centrul universului, având credința că numai luate în parte lucrurile sunt reprobabile, că în ansamblu totul își află mântuirea și îți răspunde pozitiv – el nu mai e negativist...Dar o astfel de credință e cea mai înaltă dintre toate credințele posibile: am botezat-o cu numele lui Dionysos.<sup>11</sup>

Dionysos este zeul care filosofează supraomenește. Dionysos este chiar procesul de creație și distrugere al existenței. El este cea mai radicală afirmare a sinelui său, nu ca unitate, ci ca multiplicitate plină de contrarii tensionante. Iar Eterna Reîntoarcere este afirmare a lui Dionysos, care pare tocmai întruchiparea acestui ideal de afirmare. Însă el este un zeu, de aceea a fost necesară crearea unei întrupări mai omenești a acestui ideal, și anume supraomul.

Cuvântul Dionysos înseamnă toate acestea: nu cunosc nicio simbolică mai înaltă în afara acestei simbolistici grecești a serbărilor dionisiace. În ea se află cuprins cel mai profund instinct al vieții, cel orientat spre viitorul vieții, spre veșnicia vieții, și perceput religios – calea însăși ce duce spre viață, procreția drept calea cea sfântă...<sup>12</sup>

Rămâne de văzut dacă acest ideal este tangibil pentru om.

Și încă o dată o să îmi deveniți prieteni și fii ai unei singure speranțe căci pentru a treia oară am să fiu cu voi, spre a celebra cu voi Marea Amiază. Și această Mare Amiază este atunci când omul, la mijlocul cărării sale va sta între animal și supraom, sărbătorindu-și drumul spre amurg drept cea mai nobilă speranță a sa; căci este dumul înspre o nouă dimineată. Și-n clipa aceea chiar cel ce apune se va binecuvânta, pentru că trece o vamă mai înaltă; iar soarele cunoașterii sale îi va fi atunci în crucea zării nemișcat. Morți sunt

<sup>9</sup> Ibidem, p 326.

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2004, p 81.

<sup>11</sup> Idem, *Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994, p 539.

<sup>12</sup> Ibidem, p 546.

toți zeii – noi vrem acum ca supraomul să trăiască! Aceasta ne va fi cândva, în crucea amiezii celei mari, voința ultimă! Așa grăit-a Zarathustra.<sup>13</sup>

Acești discipoli care-i urmează planul de selecție și educație trebuie însă creați. „O, după-amiază a vieții mele! O, cât n-am dat eu, pentru a avea un singur lucru plantația aceasta vie a gândurilor mele și această limpezime matinală a speranței mele cele mai înalte! Însoțitori și-a căutat odinioară creatorul și odrasle ale speranței sale și iată, s-a întâmplat că nu a putut să-i afle decât creându-i mai întâi el însuși.”<sup>14</sup> Zarathustra îi așteaptă cu nerăbdare și cu un iz de disperare. „Vorbiți-mi de grădinile mele, de Insulele Fericite, de rasa mea cea nouă și frumoasă – de ce nu îmi spuneți voi nimic de acestea?”<sup>15</sup> Tot în ton de disperare sună și îndemnul dat nobilului în care întrezărește izvorul pentru aplicarea planului său: „Am cunoscut, vai! oameni nobili care-și pierduseră speranța cea mai înaltă. Și după aceea ponegreau orice speranță mai înaltă. Dar te conjur, pe dragostea și pe speranța mea nu izgoni eroul care e în tine! Păstrează cu sfințenie speranța ta cea mai înaltă!”<sup>16</sup> În aforismul 268 al *Științei voioase* Nietzsche ne oferă chiar rețeta pentru a deveni eroin: „Ce anume te face eroin? – A merge în același timp în întâmpinarea suferinței tale celei mai mari și a speranței tale cele mai înalte”.<sup>17</sup>

## Secțiunea a II-a: Speranța întrupată

Nietzsche a decis să pună în evidență anumite figuri ale umanității care au reușit să facă din sine paradigme ieșite din schema moralei dominante, precum Napoleon, Goethe, Iulius Cezar, Cesare Borgia. Speranțele secolului său se leagă de figura colosală a lui Napoleon: „să ne gândim ce datorăm lui Napoleon: aproape toate speranțele mai înalte ale acestui secol.”<sup>18</sup> Aforismul 362 al *Științei voioase* ne prezintă revoluția franceză ca fiind glorificată deoarece este instrumentul care l-a făcut posibil pe Napoleon, dușman al civilizației, care a revitalizat Europa:

Napoleon, care vedea în ideile moderne și în general în civilizație ceva ca un vrășmaș personal, s-a dovedit a fi, prin această vrășmășie, unul dintre cei mai mari continuatori ai Renașterii; el a scos din nou la lumină o latură a firii antice, poate cea hotărâtoare, latura de granit. Și cine știe dacă această latură a firii antice nu va deveni, în sfârșit, din nou stăpână a mișcării naționale, transformându-se, în sensul aprobativ, în moștenitoarea și

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2000, p. 126.

<sup>14</sup> Ibidem, p. 208.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 325.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>17</sup> Idem, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1994, p. 162.

<sup>18</sup> Idem, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 21.

continuatoarea lui Napoleon, care a dorit, după cum se știe, o Europă Unită pentru a fi stăpâna lumii.<sup>19</sup>

În aforismul 48 din *Amurgul idolilor* Napoleon e văzut ca reîntoarcere la natură, dar nu în sensul lui Rousseau, ci ca natură simplă, liberă și superioară. Ceea ce apreciază Nietzsche la Napoleon și Goethe este desăvârșirea de sine. „Goethe – nu un eveniment german, ci unul european; o încercare formidabilă de depășire a secolului al XVIII-lea printr-o reîntoarcere la natură, printr-o suire la simplitatea Renașterii, un soi de auto-depășire din partea acestui secol.” Napoleon este întruchiparea idealului antic, deviza opusă resentimentului, entitate ce reușește să se mențină o pluralitate ce se aprobă ca întreg cu considerație deplină față de sine. „Ca un ultim îndreptar spre cealaltă cale a apărut Napoleon, acel om unic și prea târziu născut, care întrupează problema idealului nobil în sine – să ne gândim bine ce problemă se ridică: Napoleon, această sinteză de neom și supraom...”<sup>20</sup>

Așadar nici Napoleon nu este supraomul. Nici om superior clasic nu este. El nu se disprețuiește pe sine, ci se aprobă total. Însă asemenea cazuri individuale excepționale se nasc aleator în multe generații de-a rândul. Nietzsche are în vedere ca astfel de oameni să constituie baza pentru procesul de selecție și formare a noului tip uman care va naște supraomul. Cu siguranță Nietzsche se include pe sine în această serie de cazuri individuale excepționale.

Aforismul 1017 din *Voința de putere* ne spune despre Napoleon că este „unitatea necesară dintre omul superior și cel terifiant, înțeleasă”<sup>21</sup>. În el instinctul vieții însăși, al puterii, este aprobat. În aforismul 1018 Napoleon este prezentat de Nietzsche drept *fratele postum* al lui Dante și al lui Michelangelo, spirite suverane ce aparțin renașterii italiene.

Desigur acest proces are loc după depășirea creștinismului. Speranța lui Nietzsche pentru poporul german este de identificare cu denumirea de *păgâni* dată de goții creștinați. „Ar mai fi încă posibil ca germanii să-și facă din vechiul lor nume de ocară un titlu de cinste, devenind primul popor necreștin al Europei.”<sup>22</sup>

Morala europeană actuală își impune supremația și-l reduce pe om la doar una din posibilitățile sale, și anume turma. Societatea aristocratică, punând accent pe diferențele valorice, se opune societății democratice. Însă tocmai supunerea originară stă la baza evoluției omului, saltul de la animalitate, și-i conferă distincția *om*. Există tipul de om stăpânitor care are capacitatea de a comanda și de a se supune, și există

<sup>19</sup> Friedrich Nietzsche *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1994, p. 246.

<sup>20</sup> Idem, *Genealogia moralei*, Humanitas, București, 1994, p. 330.

<sup>21</sup> Idem, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 21.

<sup>22</sup> Idem, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1994, p. 140.

tipul de om care doar se supune. Lupta din devenire este principiul existenței omului. Diferența dintre oameni, lupta, trebuie să supraviețuiască în contextul actual al societății nivelatoare. Oamenii medocri, prin instinctul lor de turmă, se adună și formează o forță, însă o forță slabă, de sclav. Supusul presupune prin sine un tiran care să îl comande. Simultan cu apariția tipului slab de om răsare și tipul puternic.

Când însă contradicția și războiul dintr-o astfel de natură lucrează ca un stimulent, ca un imbold suplimentar la viață – și, când, pe de altă parte, alături de instinctele ei puternice și de neîmpăcat s-au moștenit și format și măiestria și subtilitatea în arta războiului, așadar stăpânire de sine și capacitatea de depășire a propriilor slăbiciuni: atunci se nasc acei oameni fascinanți, imprevizibili și insondabili, acei oameni misterioși predestinați să învingă și să subjuge, a căror cea mai frumoasă expresie au constituit-o Alcibiade și Cezar (cărora aș vrea să li-l adaug pe acel cel dintâi european după gustul meu, Friedrich I de Hohenstaufen) iar printre artiști, poate Leonardo da Vinci. Ei apar exact în aceleași vremi în care iese în evidență acel tip mai slab, cu nevoia lui de liniște: ambele tipuri sunt indisolubil legate între ele și sunt rodul acelorași cauze.<sup>23</sup>

Oricum democratizarea conduce la apariția despoților. Această mediocră piesă de teatru necesită apariția unor eroi seducători și învingători.

Tema luptei, (care trebuie menținută), este cultivată în aristocrație. Nietzsche descrie aristocratul în capitolul: *IX Ce este aristocratic?* în opera *Dincolo de bine și de rău*.<sup>24</sup> Aristocratul-filosof este un complex de pluralitate unificată, munca moștenită a numeroase generații. Masa comună a populației este un element amenințător pentru această specie. „Cândva, orice comunitate te face, într-un fel sau altul, o dată și-o dată – comun.”<sup>25</sup> Arma secretă a aristocratlui este masca, de fapt pluralitatea măștilor. Cu ajutorul măștii voința se poate impune subtil asupra altei voințe. „Orice filosofie mai și disimulează o filosofie; orice opinie e o ascunzătoare, orice cuvânt e și o mască.”<sup>26</sup>

Europeanul în evoluție poate constitui germenul atât pentru omul gregar cât și pentru cel excepțional. De aceea idealul unificării contrariilor fără o disoluție a lor, se regăsește în Europa unită. Diversitatea popoarelor poate să se reflecte în europeanul însuși. Această imagine este opusă omogenizării europeanului.

Cu toate acestea, ce binefacere, ce mântuire de sub o presiune ce devenea insuportabilă o constituie, pentru europenii gregari, apariția unui conducător absolut – lucrul acesta l-a

<sup>23</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2004, p 78.

<sup>24</sup> Vezi această temă dezbătută de Paul Tongeren în capitolul: *IV Aristocrația: idealul moral al lui Nietzsche?* în opera *Critica moralei la Nietzsche*.

<sup>25</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2004, p 156.

<sup>26</sup> Friedrich Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2004, p 158.

demonstrat cu putere apariția lui Napoleon – istoria repercusiunilor apariției lui Napoleon este aproape istoria acelei fericiri superioare la care tot acest secol a putut accede în momentele sale cele mai bune și prin oamenii săi cei mai valoroși.<sup>27</sup>

Aristocratul nu este idealul final, ci un mijloc, o treaptă înspre țel. *Speranța cea mai înaltă* a lui Nietzsche vizează crearea noii rase stăpânitoare care va da naștere supraomului. Putem concluziona de aici că o speranță mai ușor accesibilă, dar tot înaltă, ar fi omul ca aristocrat. Ceea ce este cu adevărat nobil este auto-depășirea, și mai exact menținerea tensiunii din luptă.

Scopul existenței omului este supraomul. „Încă nicicând n-a existat vreun Supraom.”<sup>28</sup> Însuși cuvântul supraom ne arată că acest ideal se află în afara omului. Rezultă mai departe chestiunea problematică în care omul trebuie să tindă spre scopul exterior lui prin luptă interioară. Dacă omul ajunge să-și împlinească scopul, care se află undeva deasupra lui, reiese faptul că este eliminat omul așa cum îl cunoaștem sub forma actuală. Ar rezulta dezintegrarea sinelui. Atitudinea omului față de afirmarea pluralității este duală. Pe de o parte este fascinat de ea, pe de altă parte îi este teamă de pierderea identității și de luptă.

Acest demers logic se fundamentează pe postulatul conform căruia lupta este principiul existenței omului. Acest lucru implică viața înțeleasă ca voință de putere văzută la rândul ei ca multiple voințe de putere<sup>29</sup> aflate în depășire. Gilles Deleuze, asemenea lui Paul van Tongeren, interpretează voința de putere ca fiind plurală.

Puterea, ca voință de putere, nu este ceea ce voința vrea, ci cel ce vrea în cadrul voinței (Dionysos în persoană). Voința de putere este elementul diferențial din care derivă forțele aflate în prezență și calitățile lor respective în cadrul unui complex. Ea este, de aceea prezentă întotdeauna asemeni unui element mobil, aerian, plural. Din voință de putere o forță ordonă, dar tot din voință de putere o forță se supune.<sup>30</sup>

### III. Concluzii

Pe baza interpretării vieții drept multiplicitate de contrarii aflate în tensiunea depășirii, conchid că scopul omului, care e supraomul, coincide cu identificarea cu această multiplicitate<sup>31</sup>, prin urmare cu viața însăși. Proiectul lui Nietzsche de formare

---

<sup>27</sup> Ibidem, p 78.

<sup>28</sup> Idem, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2000, p 140.

<sup>29</sup> Conform opiniilor lui Müller-Lauter și Paul Tongeren, Martin Heidegger nu are în vedere caracterul constitutiv antitetic, plural al voinței de putere, văzând-o ca pe o unitate. Pentru Heidegger voința de putere este principiul metafizic al oricărei ființări.

<sup>30</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Editura All Educațional, București, 1999, p 20.

<sup>31</sup> Acest ideal apare sub forma coincidenței dintre libertate și destin la Paul Tongeren (vezi *Critica moralei la Nietzsche*) și identificarea dintre eveniment și sens, ființă și semnificație la Gianni Vattimo (vezi *Subiectul și masca*).

a unui nou tip de umanitate, *speranța sa cea mai înaltă*, vizează această identificare cu pluralitatea, deci o desăvârșire maximă a naturii umane. Astfel a apărut problema dacă acest scop poate fi atins de către om. Colapsul mintal al lui Nietzsche, care a încercat identificarea<sup>32</sup> cu această multiplicitate controversată, poate fi interpretat ca argument în defavoarea acestei posibilități.

Acest demers logic se raportează consubstanțial la concluziile lui Paul van Tongeren:

Faptul că ideea eternei reîntoarceri este opusă pesimismului și filosofiei care neagă lumea (morală) lui Schopenhauer (în care am văzut expresia unei fugi din fața suferinței și a multiplicității) confirmă afirmația că aici este vorba, într-adevăr, despre o afirmare a realității ca multiplicitate controversată în sine. De aceea, această idee este formulată și ca o afirmare a lui Dionysos, *circulus vitiosus deus*. Diferitele imagini și formulări se referă, toate – la fel ca numele Dionysos – la idealul descris. Ele sunt proiecții ale unei îndepliniri complete a datoriei de afirmare radicală – care, în cele din urmă, s-a dovedit imposibilă pentru om.<sup>33</sup>

În concluzie, conceptul voință de putere înglobează în sine existența ca multiplicitate conflictuală. Jocul forțelor este elementul constitutiv al oricărui existent. Întotdeauna o voință opune rezistență încercării de însușire a puterii de către o altă voință. Prin urmare, se menține un raport permanent de luptă. Tocmai pentru a facilita supraviețuirea acestei relații de tensiune, Nietzsche se poziționează împotriva oricărui Unu invariabil, a unei morale impuse autarhic, omogenizării democratice, civilizației, animalului gregar, instinctului de conservare. Aparența unității conține o pluralitate de voințe de putere. Nietzsche inversează perspectiva conform căreia scopul ar fi împăcarea conflictelor din sciziunea tensionantă.

Dorința lui Nietzsche pare a fi aceea de a ne fi aruncat momeala, care constă în puzderia de perspective posibile, și de a ne invita la a contura o lume diferită de cea existentă, o altă treaptă în a accede spre supraom, deoarece acesta este ideal intangibil pentru omul de azi.

Modele de noblete găsim în descrierea aristocratului-filosof, în antichitatea greacă, și concret în oameni existenți precum: Napoleon, Goethe, Iulius Cezar, Cesare Borgia, care reprezintă pentru Nietzsche paradigma vie antagonistă omului mediocru. Dacă ar fi să facem o clasificare ierarhică înspre supraom, – conform sfaturilor lui Nietzsche – aceasta ar arăta aproximativ așa: animalul gregar, omul superior, aristocratul-filosof, cazul excepțional individual, supraomul, – cu precizarea faptului că această structură este ca o plastelină ce așteaptă remodelări prin viitoarele experiențe concrete ale oamenilor.

<sup>32</sup> Auto-identificarea lui Nietzsche cu Dumnezeu, Dionysos, Crucificatul.

<sup>33</sup> Paul van Tongeren, *Critica moralei la Nietzsche*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005, p 242.



Pentru omul prezent, supraomul este mult prea departe, însă nu știm ce noi perspective va aduce apropierea de acest ideal. Scopul nostru actual ar trebui să constea în a tinde înspre acest țel și de a ne menține caracterul tensionant fertil al conflictului. Dacă o forță iese biruitoare, acea luptă ia sfârșit și anulează esența naturii și a omului de a fi un echilibru alcătuit din aceste forțe contrare. Important pentru om este de a lua în calcul faptul că el reprezintă doar o configurație provizorie controversată din lupta perpetuă care este întregul existenței.

Acțiunile omului ne-au demonstrat existența a mai multor tipuri de morală în el. Afirmarea parțială a pluralității de către om pare totuși posibilă și probabil a constituit punctul de plecare a lui Nietzsche pentru creionarea idealului de afirmare radicală a pluralității, a vieții ca voință de putere.

1. DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*, Editura All Educațional, București, 1999.
2. HEIDEGGER, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Editura Humanitas, București, 2005.
3. HEIDEGGER, Martin, *Despre Eterna Reîntoarcere a Aceluiași*, Editura Humanitas, București, 2014.
4. NIETZSCHE, Friedrich, *Știința voioasă*, Humanitas, București, 1994.
5. NIETZSCHE, Friedrich, *Așa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, București, 2000.
6. NIETZSCHE, Friedrich, *Dincolo de bine și de rău*, Editura Fundației Culturale Ideea Europeană, București, 2004.
7. NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia moralei*, Humanitas, București, 1994.
8. NIETZSCHE, Friedrich, *Amurgul idolilor*, Humanitas, București, 1994.
9. NIETZSCHE, Friedrich, *Voința de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999.
10. TONGEREN, van Paul, *Critica moralei la Nietzsche*, Editura Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2005.
11. VATTIMO, Gianni, *Subiectul și masca*, Editura Pontica, Constanța, 2001.

## L'espérance de la vie éternelle est un don

*Andrzej KRYŃSKI\**

**Rezumat:** *Speranța vieții veșnice este un har.* Pornind de la enciclica *Spe Salvi* a papei Benedict al XVI-lea, putem construi reperele unei teologii a speranței. Chiar dacă, per ansamblu, enciclica se referă unilateral asupra creștinismului european, fără a face referiri la spațiul eclesial extraeuropean, meritul ei este acela de a propune o autocritică a creștinismului modern care este chemat să se înțeleagă pe sine însăși pornind de la propriile rădăcini, și nu de la dezbaterele specifice unui anume timp istoric. În cele din urmă, cel mai important fapt îl constituie „trăirea speranței” ca proiect de viață actualizată atât în istorie cât mai ales în viața veșnică.

**Keywords:** *church, faith, grace, love, hope, eternal life.*

**Cuvinte cheie:** *biserică, credință, har, iubire, speranță, viață veșnică.*

Benoît XVI est fasciné par l'analyse pessimiste de l'École de Francfort. À cet égard, il faut cependant reconnaître que sa perspective est bien différente de celle, par exemple, de Mgr Claude Champagne, l'évêque auxiliaire d'Halifax. Ce dernier, dans une magistrale conférence sur la « Nouvelle évangélisation » faite aux évêques canadiens en octobre 2007, voit plutôt l'œuvre du Saint-Esprit dans toutes les cultures et toutes les religions. Selon lui, cet Esprit soutient les humains dans leur comportement de bonté et dans les efforts qu'ils déploient pour créer une société de justice et d'amitié. L'évêque reconnaît que, partout dans le monde, les structures dominantes infligent injustices et souffrances aux hommes et aux femmes. Mais son espérance chrétienne lui permet d'être encore plus impressionné par l'action de l'Esprit dans la vie des humains rendus capables de résister à l'injustice et de répandre l'amour autour d'eux.

Benoît XVI propose une théologie de l'espérance, intitulée en latin *Spe salvi*, dans sa l'encyclique. Pour lui, l'espérance de la vie éternelle est un don divin qui transforme les cœurs et permet aux croyants d'anticiper, dans le temps, une présence partielle du règne de Dieu. L'espérance « attire l'avenir dans le présent, au point que [cet avenir] n'est plus le pur “pas-encore”. Le fait que cet avenir [le règne de Dieu] existe change le présent, le présent est touché par la réalité future » (no 7). À

---

\* Mgr Prof dr hab.dr h.c. Andrzej Kryński, Polonia University in Czestochowa

côté de la grande espérance de la vie éternelle, il y a donc des espérances mineures présentes par des réalisations de la grâce dans la vie personnelle et la vie en société. Les promesses de Dieu nous permettent ainsi d'avoir confiance que ce dernier agit dans l'histoire et appuient nos efforts pour créer une civilisation d'amour et de justice. Le pape fait siens, ici, les propos théologiques du protestant Jürgen Moltmann et du catholique Johann-Baptist Metz.

## **Dialogue avec le monde moderne**

L'encyclique accuse les Lumières d'avoir remplacé la foi en Dieu par la foi en l'homme, et l'espérance de la vie éternelle par l'attente du progrès lié à la science et au pouvoir. Les deux grands projets historiques de la modernité, le libéralisme et le socialisme, ont abouti à un échec total, laissant le monde déchiré par des inégalités et des conflits armés.

Benoît XVI sait très bien, en effet, que la modernité a produit sa propre critique. Il cite en particulier les philosophes non croyants Max Horkheimer et Theodor Adorno – fondateurs, en 1922, de l'École de Francfort, un institut de recherche socio-philosophique marxisant. Cette École est bien connue pour sa thèse radicale selon laquelle la modernité est devenue l'obstacle principal à la réalisation de son propre projet. Toujours selon cette École, la raison qui a inspiré les Lumières a été fatalement réduite à la raison purement scientifique et instrumentale, ce qui a éliminé la raison éthique et conduit à un développement historique déshumanisant. « Adorno a formulé la problématique de la foi dans le progrès de manière drastique : le progrès, vu de près, serait le progrès qui va de la fronde à la bombe atomique » (no 22). Pour que la société moderne puisse incarner la liberté, l'égalité et la solidarité – disent ces philosophes –, elle doit arrêter la domination de la raison scientifique, récupérer la raison éthique et l'installer comme norme universelle. Ces philosophes étaient toutefois pessimistes, car ils ne croyaient pas que leur société avait les ressources morales pour effectuer une telle transformation culturelle.

Benoît XVI est en dialogue avec ces penseurs. Voici un passage particulièrement audacieux de l'encyclique : « Une autocritique de l'ère moderne dans un dialogue avec le christianisme et avec sa conception de l'espérance est nécessaire. Dans un tel dialogue, même les chrétiens, dans le contexte de leurs connaissances et de leurs expériences, doivent apprendre de manière renouvelée en quoi consiste véritablement leur espérance, ce qu'ils ont à offrir au monde et ce que, à l'inverse, ils ne peuvent pas offrir. Il convient qu'à l'autocritique de l'ère moderne soit associée aussi une autocritique du christianisme moderne, qui doit toujours de nouveau apprendre à se

comprendre lui-même à partir de ses propres racines » (no 22). Voilà un écho clair au document *Gaudium et spes* du concile Vatican II que les courants conservateurs dans l'Église catholique tentent de nous persuader d'oublier!

Benoît XVI est fasciné par l'analyse pessimiste de l'École de Francfort. À cet égard, il faut cependant reconnaître que sa perspective est bien différente de celle, par exemple, de Mgr Claude Champagne, l'évêque auxiliaire d'Halifax. Ce dernier, dans une magistrale conférence sur la « Nouvelle évangélisation » faite aux évêques canadiens en octobre 2007, voit plutôt l'œuvre du Saint-Esprit dans toutes les cultures et toutes les religions. Selon lui, cet Esprit soutient les humains dans leur comportement de bonté et dans les efforts qu'ils déploient pour créer une société de justice et d'amitié. L'évêque reconnaît que, partout dans le monde, les structures dominantes infligent injustices et souffrances aux hommes et aux femmes. Mais son espérance chrétienne lui permet d'être encore plus impressionné par l'action de l'Esprit dans la vie des humains rendus capables de résister à l'injustice et de répandre l'amour autour d'eux.

### **Une certaine faiblesse**

La concentration sur des questions européennes constitue une certaine faiblesse de l'encyclique. En effet, Benoît XVI ne fait aucune allusion à des questions du XXI<sup>e</sup> siècle soulevées par la mondialisation comme, par exemple, l'impact économique et culturel du néolibéralisme, le pluralisme religieux et les conflits identitaires, la crise écologique et l'épuisement des ressources. Pas un mot sur le catholicisme hors de l'Europe. S'adressant aux sociétés européennes fortement sécularisées, le pape annonce que, sans l'espérance en Dieu, il n'y aura pas de solution aux problèmes sociaux.

Alors, à mon avis, il serait préférable de rappeler que ce dont toute société a véritablement besoin, c'est d'abord de se convertir à une culture de justice, de vérité et de compassion – et ce, quelle que soit son inspiration, religieuse ou laïque.

Benoît XVI ose même se demander si l'espérance du salut éternel n'a pas rendu les chrétiens individualistes. Se concentrant sur leur propre rédemption, tourneraient-ils le dos au monde, l'abandonnant à sa misère? Il nous rappelle que, dans l'antiquité chrétienne, le salut avait une signification sociale – ce qu'avait bien démontré Henri de Lubac dans son célèbre *Catholicisme – Aspects sociaux du dogme* (1947), cité dans l'encyclique. L'espérance basée sur la foi, explique toujours le pape, nous fait frères et sœurs de Jésus : « Le fait d'être en communion avec Jésus Christ nous implique dans son être "pour tous", il en fait notre façon d'être. Il nous engage pour les autres,

mais c'est seulement dans la communion avec Lui qu'il nous devient possible d'être vraiment pour les autres, pour l'ensemble » (no 28). L'espérance des promesses de Dieu nous amène à la solidarité universelle.

L'espérance n'est pas une attitude naturelle aujourd'hui, vu tout ce qui se passe au quotidien : souffrances et épreuves dans nos vies ou autour de nous, tant de graves conflits dans le monde. Où alors trouver l'espérance ?

Je pense à quelques phrases de l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* du pape François qui nous renvoie à la source de l'espérance : « Personne ne pourra nous enlever la dignité que nous confère cet amour infini et inébranlable [de Dieu]. Il nous permet de relever la tête et de recommencer, avec une tendresse qui ne nous déçoit jamais et qui peut toujours nous rendre la joie. Ne fuyons pas la résurrection de Jésus, ne nous donnons jamais pour vaincus, adviennne que pourra. Rien ne peut davantage que sa vie qui nous pousse en avant ! » (*Evangelii Gaudium* No.3)

### **Un amour inlassable**

Oui, c'est bien en Dieu, en son amour que je peux puiser l'espérance. Dieu aime notre monde. Il aime chacun de nous d'un amour infini et inébranlable, il ne se fatigue pas avec nous quoi qu'il arrive. La méditation de la parole de Dieu m'aide à m'enraciner dans cette foi et cette confiance en Dieu, en son amour. Je ne me lasse pas de regarder la fidélité de l'amour de Dieu tout au long de son chemin avec son peuple, avec l'humanité : histoires d'appels et de fidélité, mais aussi d'épreuves, de trahisons, d'exil, de croix. Mais en tout : Dieu est là, fidèle, et il ne cesse de nous aimer et de nous appeler à la vie. Le dernier mot, c'est une Parole de vie : la joie de la résurrection du Christ, expression suprême de l'amour et de la miséricorde, promesse de vie pour tous ceux qui se fient à lui. La méditation de la parole de Dieu m'aide aussi à relire ma propre vie à la lumière de la foi. Dieu continue à écrire l'histoire du salut dans nos vies, dans ma vie. Tant de merveilles qu'il a accomplies et qu'il continue à accomplir. Faire mémoire des merveilles de Dieu, c'est source de joie et d'action de grâce, c'est une « clé » pour grandir dans l'espérance.

### **Se laisser façonner par la parole de Dieu**

J'essaie de me laisser façonner par la parole du Seigneur, pour qu'elle imprègne mon regard sur le monde et sur les autres : ne pas rester sur les images de mort, de violence, sur les erreurs des uns et des autres qui peuvent nous mener vers le désespoir, vers un pessimisme stérile. Mais regarder tout avec le regard d'amour et de miséricorde

de Dieu : découvrir les signes de vie autour de nous, soutenir les germes de solidarité, ne pas enfermer l'autre ni moi-même dans nos limites ou nos erreurs, partager ce que nous avons pu vivre de bon ou de beau et inviter les autres à faire de même. Cela change peu à peu mon regard, m'aide à grandir dans un « regard contemplatif » sur notre monde, habité par l'espérance et la foi. Oui, le Royaume de Dieu est déjà là, en germe.

Ce regard de foi me renvoie à l'importance du moment présent et de la rencontre avec la personne en face. Je pense à une expérience très forte lors de ma mission au Cameroun. Je n'aurais jamais pensé que j'en serais capable, et parfois la situation nous amenait à nos limites. Mais j'ai redécouvert l'importance singulière de chaque instant, de chaque regard, de chaque mot. Et même si nous ne pouvions pas proposer des « grandes solutions » à long terme, nous essayions de leur témoigner dans les plus petits gestes l'amour de Dieu qui n'abandonne jamais. J'ai rarement fait une expérience si forte et en même temps si mystérieuse de la présence de Dieu, d'une joie profonde et « silencieuse » de son amour au cœur de la souffrance. Quels signes de l'espérance au cœur de l'épreuve qui nous ont fait grandir nous-mêmes dans la foi et l'espérance. Oui, c'est dans le concret, en touchant les plaies des autres, que nous rencontrons Dieu et que nous découvrons l'espérance d'une nouvelle manière. Une autre porte d'entrée pour moi pour grandir dans l'espérance : vivre le moment présent, au service des pauvres.

## **Un programme à vie**

Vivre dans l'espérance, c'est un programme à vie, nous restons toujours itinérants, ce n'est jamais acquis : sans cesse il faut nous laisser façonner par la rencontre avec le Christ, approfondir la joie de la rencontre avec lui, lire ce que nous vivons à la lumière de la foi, pour savoir y saisir les rayons de lumière. Et combien c'est important dans notre monde d'aujourd'hui, si souvent menacé par le désespoir et un pessimisme grandissant. « Notre foi est porteuse d'une espérance dont le monde a besoin » a rappelé Monseigneur Pontier, président de la conférence des évêques de France en avril 2014. « Beaucoup viennent vers l'Église, conduits par l'Esprit de Dieu, pour vivre une expérience spirituelle et trouver une lumière pour avancer dans l'espérance et la fraternité. Ils attendent beaucoup de nous. Nous leur redisons cet amour de Dieu pour chacun et nous annonçons l'appel du Christ à construire un monde juste et fraternel. » Comme chrétiens nous ne pouvons pas garder l'espérance pour nous-mêmes. Comme disciples du Christ, habités par la joie de la rencontre avec Lui, nous sommes toujours envoyés, nous avons mission de témoigner de

l'espérance qui nous habite (cf. 1 Pierre 3, 15). Parfois c'est un témoignage par nos paroles, dans bien d'autres situations le témoignage passe par notre vie et nos engagements. L'espérance n'empêche pas de rester réalistes face aux défis qui nous attendent, mais elle les habite. Elle permet de regarder notre monde autrement, prêt à nous engager pour qu'il soit plus juste, plus fraternel, selon le dessein de Dieu.

# Istoria sfârșiturilor fără sfârșit prin ochii (post)modernității

*Camelia Diana LUNCAN\**

**Abstract. The history of the ends with no end seen through the eyes of (post)modernity:**

The end of the world as we know it has been a sensible and important topic for centuries. People needed to find whether Apocalypse was going to come earlier or later in time so that they would know to prepare in advance. More often out of fear their existence might end or out of fear there will be another form of life, the frightening unknown. The many diverse theories concerning the end of the world has produced diverse reactions. The world has experienced evolution in technology, in predicting astronomical events, in physics, but remained more and more deprived of faith. Spirituality has become more and more secularised. Can faith still be authentic in a secularised world? Or can there be hope in an unpredictable and warlike world? Time will tell. The end(s) will tell.

**Keywords:** *end, world, faith, spirituality, Christianity, Middle Age, Modernity, future, hope*

**Cuvinte cheie:** *sfârșit, lume, credință, spiritualitate, creștinism, Evul Mediu, modernitate, viitor, speranță*

## Introducere

Sfârșitul lumii a fost și este un subiect care a preocupat multe secole omenirea. Cel mai adesea de teamă că existența va avea un final sau de teamă că ceea ce va urma va fi mai rău. Sau de teamă că nu va mai urma nimic. Mai degrabă de teamă decât de fericirea unui final sau al unei noi existențe.

În lucrarea de față, am ales să acord atenție perspectivelor unui teolog italian-german cunoscut în perioada modernă, Romano Guardini, și al unui istoric român contemporan, Lucian Boia datorită faptului că amândoi au fost preocupați de această temă și au tratat-o în detaliu din perspective diferite, în conformitate cu domeniile lor de activitate. Cu atât mai benefic pentru cititori, căci avem și perspectiva axată pe evenimente și date a istoricului, și perspectiva focalizată pe istoria gândirii, a spiritualității, a ideilor din partea teologului-preot.

---

\* Absolvent Teologie Baptistă – Limba și literatura engleză, Oradea, Master Management Educațional, DPPP, și master Cultură și civilizație europeană, Oradea, prof. Școala Gimnazială „Aurel Pop”, Oșorhei. Contact: camiluncan@gmail.com



Tema sfârșitului lumii, al sfârșitului Occidentului sau al sfârșitului modernității este de interes pentru că omul are nevoie de repere și de perspective după care să își trăiască viața. Înțelegerea trecutului ajută la înțelegerea prezentului, iar acestea împreună facilitează formarea unei perspective asupra lucrurilor care vor urma, chiar dacă nu le poate defini cu precizie. Sfârșitul lumii, al existenței, ne interesează pentru a ne forma sau consolida speranța și încrederea într-un final bun sau mai bun decât prezentul. Știința de a ne raporta în mod sănătos la viitor și la sfârșit ne înlesnește găsirea unui sens autentic al propriei vieți. Căci o viață fără sens este o viață care nu e trăită la adevărata ei dimensiune.

### **Din istoria evoluției concepției despre sfârșitul lumii**

În *Sfârșitul lumii – o istorie fără sfârșit*, Lucian Boia face o trecere în revistă cu privire la principalele evenimente ale istoriei din perspectiva acestei idei a sfârșitului și felul în care a fost percepută de către oameni de-a lungul timpului, evoluția și involuția societății și societăților împreună cu latura religioasă care este mereu afectată prin toate aceste transformări.

În jurul sec. II, exista deja temerea unui sfârșit al Imperiului Roman. Sfântul Hippolit vorbea despre sfârșitul lumii și al Imperiului, două teme care nu erau disociate una de cealaltă, pe care îl aproxima undeva în sec. V. Nu greșise foarte mult, cel puțin nu în privința Imperiului<sup>1</sup>. Cât despre lume, concepția generală din acea vreme era de aceeași natură: Imperiul și lumea se suprapuneau. Imperiul își găsisese sfârșitul lent, pe parcursul a câtorva secole, însă lumea – obsedată de sfârșitul lumii – n-a reușit să își dea seama de sfârșitul Imperiului și să observe transformarea unui final într-un alt început, necunoscut până atunci.

Boia afirma că, între sec. X–XI, începuse să se răspândească printre creștini ideea că *Împărăția de o mie de ani* despre care vorbise Ioan în Apocalipsa trecuse deja și ceea ce urmează este sfârșitul<sup>2</sup>. Lucru care nu făcu decât să declanșeze o consternare generală, iar unii oameni mai creduli și-au vândut bunurile și s-au pregătit de călătorie în Țara Sfântă.

Odată cu dezvoltarea științelor și cercetărilor, trecutul devenea tot mai îndepărtat, punctul de început al lumii împins tot mai în spate, iar sfârșitul lumii alungit tot mai în viitor. Cu alte cuvinte ideea de sfârșit al lumii ajungea mai lipsită de consistență<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Lucian BOIA, *Sfârșitul lumii – o istorie fără sfârșit*, Humanitas, București, 2007, p. 47

<sup>2</sup> William ROBERTSON, *Istoria domniei împăratului Carol Quintul*, 1769, citat în cartea: L. BOIA, *Sfârșitul lumii*, op. cit., p. 58

<sup>3</sup> Romano GUARDINI, *Sfârșitul modernității*, Humanitas, București, 2004, p. 42

despre care pomenește și Guardini, iar populația trecea de la așteptarea înfrigurată a vreunui meteorit care să lovească fatal planeta Pământ la atitudinea impasibilă că orice știre inițial prezentată ca devastatoare urma să fie de fapt o știre nesemnificativă sau chiar una benefică.

Spre sec. XIX, conceptul de sfârșit al lumii se fragmentase, ajunse să se despartă în tot atâtea concepte de sfârșituri câte perspective erau: „Fiecare cu propriul sfârșit al lumii, posibilitățile de alegere erau foarte vaste: Apocalipsă, accident cosmic, evoluție naturală, revoluție biologică, progres nesfârșit sau regresie, societate nouă pe ruinele celei vechi, pluralitate a lumilor, migrație a spiritelor”<sup>4</sup>. Sferele vieții ofereau o paletă largă de temeri și accidente posibile. Totuși, un lucru era clar: lumea începea să se obișnuiască cu modelul de moarte și renaștere a ceva nou. Civilizația nu murea, se transforma, renăștea și mergea mai departe.

Atât Boia, cât și Guardini semnează sub această idee a ciclicității civilizațiilor<sup>5</sup>. „Sfârșitul lumii a avut deja loc, până acum s-au succedat mai multe sfârșituri ale lumii și altele vor urma. Omenirea nu face decât să se târască – lamentabil – de la un sfârșit al lumii la altul”<sup>6</sup>. Ba chiar se vehicula ideea că va exista mereu un progres și civilizația va merge de la bine spre mai bine. Boia își definește puțin mai lămurit această concepție, subliniind faptul că finalul unei civilizații nu reprezenta apoi refacerea identică a aceleiași evoluții, ci nașterea unei structuri noi care, chiar să fi pornit de la zero, avea șansele de a se ridica apoi la un nivel mai înalt decât cea anterioară înainte să se prăbușească la rândul ei<sup>7</sup>.

## „Sfârșituri” ale Occidentului

*Sfârșitul Occidentului? Spre lumea de mâine* este o carte a istoriei cât de cât precise și a unor variante de viitor cu finaluri deschise, precum romanele postmoderne în care nici autorul-narator nu se poate hotărî sau nu cunoaște alegerile din viitor ale propriilor sale personaje. Nu e cazul unei analogii exacte, căci Lucian Boia nu are drept de decizie, însă pe alocuri lasă a se întrezări faptul că poate distinge între versiunile de viitor: „Cele trei Europe de mâine se înscriu perfect în regulile descifrării viitorului. Viitorul real va fi într-un fel sau altul, însă evident într-un singur fel.”<sup>8</sup>.

*Sfârșitul occidentului?* nu anunță un traseu clar al istoriei. Concluzia cu care sfârșește e aceeași cu care cititorul începe lectura de la bun început. Ceea ce oferă

<sup>4</sup> BOIA, *op.cit.*, p. 148

<sup>5</sup> *ibidem*, p. 178

<sup>6</sup> *ibidem*, p. 11

<sup>7</sup> *ibidem*, p. 181

<sup>8</sup> *ibidem*, p. 91

cartea este o analiză lucidă asupra evenimentelor trecute, singurele care pot fi cât de cât investigate și înțelese; prezentul ne este în mare măsură neclar din cauza veșnicei lui conturări și apropierii prea mari pentru a permite o vedere de ansamblu; iar viitorul este pe de-a-ntregul necunoscut și așa îi stă bine să fie, căci ar mai fi ceva să-l trăiască dacă l-ar cunoaște?

Sunt identificate de la începutul cărții două fenomene care schimbă viața radical: accelerarea istoriei și egalizarea lumii. Progresul tehnologic din ultimul veac ne-a făcut să avansăm de la înconjurul lumii în trei ani pe vremea lui Magelan la 2 zile<sup>9</sup> sau chiar la lipsa necesității călătoriei datorită sau din cauza (în funcție de preferințe) prezenței internetului prin căile căruia se poate rezolva orice întâlnire video, audio, scrisoare formală sau informală. Ne globalizăm, ceea ce înseamnă reducerea distanțelor, întrepătrunderea spațiilor.

Ceea ce identifică autorul drept cvasicertitudine în capitolul *Cum merge istoria* e că nimic nu va fi la fel în viitor. Restul, adică ce-ul și cum-ul rămâne de văzut pentru că e pur și simplu prea dificil să alegi dintre evenimentele prezentului sau trecutului, cele care vor avea impact în viitor. Șocul petrolier din 1973, surpriza atacului din septembrie 2001, criza financiară declanșată în 2007<sup>10</sup> nu au fost evenimente previzibile. La fel cum nu au fost nici cele două războaie mondiale, după care lumea stătea în așteptarea unui al treilea, care încă nu a venit. De bună seamă, *încă*, putem adăuga.

De aici încolo, urmează capitolul *Miracolul Occidentului*, Occidentul în sine, partea de apus a Europei, (iar mai apoi replica ei peste ocean, America), cele care vor aduce în timp, adică din Evul Mediu spre momentul prezent cele mai mari și mai de impact schimbări în lume. Prin anul 1000, nu se bănuia că Occidentul pe atunci primitiv, așezat pe ruinele imperiului roman și teritoriile germane va ajunge un standard. „În sec. XIII, occidentalii ajung până în China (negustori, misionari... simbolic a rămas numele lui Marco Polo). Au *vrut* să ajungă acolo. Nici unui chinez nu i-a trecut prin minte să vadă cu ochii lui ce se întâmplă la celălalt capăt al lumii.”<sup>11</sup> Curiozitatea și acțiunea i-au ajutat să devină inventivi și diverși: Occidentul a fost atras de bogățiile orientului, a pornit în căutarea aurului de pe celelalte continente, a descoperit în schimb America. Industria cărții a fost marca occidentului și pista de lansare apoi către modernitate, deși tiparul le-a aparținut chinezilor; diferența a fost că occidentalii au știut să treacă mai departe de la „speculația științifică” la „cercetarea științifică”, spre deosebire de chinezi. Separarea statului de Biserică a

<sup>9</sup> Lucian BOIA, *Sfârșitul Occidentului? Spre lumea de mâine*, Humanitas, București, 2013, p. 6

<sup>10</sup> *ibidem*, p. 10

<sup>11</sup> *ibidem*, p. 23

declanșat apoi dezvoltarea gândirii libere și a diversității. După opinia lui Boia, Occidentul își „anexează lumea” sau, altfel, lumea devine „remorca Occidentului”<sup>12</sup>. Aici au loc cele mai mari revoluții pe toate nivelurile, în special printre italienii renașterii, printre britanici, iar mai apoi, mai recent, printre americani.

Occidentul, totuși, nu este responsabil doar de lucrurile bune ale istoriei și Boia enumeră câteva dintre cele mai întunecate prăpăstii ale umanității: sclavajul, comerțul cu sclavi, colonialismul (justificat pe de o parte de către unii care susțin o iluminare și civilizare a sclavilor, civilizare de care nu ar fi avut parte altfel), comunismul, fascismul, nazismul. Și Guardini insistă asupra acestor aspecte negative, degradante aduse de Occident, unele ca efecte secundare ale unor intenții bune, altele intenționat rele de la bun început, însă considerate dezirabile.

Boia vede în actualul Occident un progres încheiat care bate în retragere. În primul rând, vorbește despre o scădere a natalității. Plătește prețul progresului, cultura trece înaintea „naturii”, femeia s-a îndepărtat de rolul tradițional de ființă de interior și producătoare de copii, devenind, la fel ca bărbatul, o competitoră în lumea lucrătorilor. Paradoxal, această schimbare a însemnat un progres pe de o parte și un regres pe de alta: cultură mai multă, copii mai puțini. Economic vorbind, odată cu criza din 2007, a început și un declin care poate continua mult și bine pe viitor în Occident. Statele Americii sunt văzute în grafic încă, într-o avansare lentă, însă cel mai bine poziționate în estimări sunt China și India<sup>13</sup>.

Speranța de viață era, în jurul anului 1900, pe la 50 de ani. În zilele de azi, se află pe la 80 de ani. Sigur, îmbunătățirea condițiilor de trai, liniștea interioară își spun cuvântul<sup>14</sup>.

Un lucru pe care îl scoate în evidență chiar autorul este faptul că longevitatea cu înmulțirea bolilor par să meargă mână în mână din cauză că omul are mai mult timp la dispoziție să se îmbolnăvească. Așadar un progres aduce cu sine și partea întunecată a monedei. Conlocuiesc în același eveniment două extreme: Boia o numește o „dublă evoluție în sensuri opuse”. Și nu e de mirare. Internetul, invenția secolului multiplică abilitățile de integrare în societate, dar și de retragere din cadrul ei în același timp. Creează un simulacru de societate, de colectiv, dar în fapt nu face decât să înstrăineze omul de ceilalți oameni și de interacțiunile reale cu ei. Globalizarea obținută prin intermediul internetului înseamnă în aceeași măsură o libertate fără margini a individului aflat în fața ecranului de computer, dar și o monitorizare și o lipsă a intimității accentuate care nu pot fi concurate nici de paparazzi printrusei

---

<sup>12</sup> *ibidem*, p. 25

<sup>13</sup> *ibidem*, p. 34

<sup>14</sup> *ibidem*, p. 54

Diana. Corectitudinea politică voia să creeze un cadru armonios dezbaterilor, evitând jignirea nenecesară a diferitelor categorii de participanți; ceea ce ajunge, în fapt, să realizeze e să îngreuească tot mai mult libertatea de expresie pentru că orice categorie se poate simți amenințată de formulări prea exacte. În formularea lui Boia: „<Corectitudinea politică> a ajuns să țină loc de cenzură. E tot mai greu să te strecuri printre interdicții cu riscul de a fi taxat drept ‘rasist’, ‘antisemit’, ‘islamofob’, ‘misogin’, ‘homofob’...”<sup>15</sup>.

Emigranții au colorat Occidentul, iar Occidentul a devenit multicultural. O mulțime de beneficii, într-adevăr, pot ieși din amestecul de culturi: îmbogățire culturală, cunoaștere, toleranță, iubire. Însă Boia vorbește și despre riscuri: chiar dacă unii imigranți s-au asimilat, alții nu vor să se lase asimilați<sup>16</sup>. Și e vorba în special de musulmani, cei cu o tradiție și o religie puternică, mai bine zis îndărătnică, care posibil își vor înmulți reprezentanții de-a lungul timpului; riscul multiculturalității e apariția ghetourilor în marile orașe care poate declanșa oricând revolte ce nu pot fi ameliorate cu ușurință, ba chiar ce stârnesc până și teama autorităților. Boia notează că Angela Merkel însăși ar fi declarat explicit în anul 2012 că multiculturalismul a eșuat<sup>17</sup>. Turnura neașteptată a evenimentelor contemporane cu noi ne arată că viitorul e greu de prevăzut, în concepția lui Boia. Iar prezentul mereu surprinzător, dat fiind faptul că prea multe civilizații se ciocnesc într-un spațiu limitat și într-un timp relativ scurt. Rezultatele pot fi încadrate oriunde între uimitor și dezastruos. Așa că, din ceea ce se vede deja, Occidentul își va pierde adjectivul exclusiv de occidental, rămâne de văzut

„Nu știm nimic despre viitor: iată concluzia, recunosc, dezamăgitoare. Sau ‘știm’ atât de multe lucruri, și atât de contradictorii, încât e ca și cum n-am ști.” Cartea lui Lucian Boia nu este și nu pare să-și propună a fi revelatorie; la final, formulează trei variante de Europe pe care le întrezărește, toate din punct de vedere politic, toate implicând Uniunea Europeană și felul în care aceasta va fi constituită în viitor, dezintegrată sau încă întreagă, cu sau fără Marea Britanie (a avut, într-adevăr, intuiția corectă că Marea Britanie va duce la capăt intențiile arătate de-a lungul ultimilor ani). Lucrarea e mai degrabă analitică, aplecându-se cu precădere asupra trecutului și prezentului, dându-i un sens coerent, legând evenimente și evoluții într-un ansamblu care să ne ajute să ne plasăm în timp și spațiu cât de cât corect. Statisticile din trecut și prezent se vor oarecum anticipatoare, vorbește despre posibilitatea ca China să fie următoarea putere mondială, însă prea multele necunoscute până în prezent cu

---

<sup>15</sup> *ibidem*, p. 67

<sup>16</sup> *ibidem*, p. 74

<sup>17</sup> *ibidem*, p. 77

privire la trecut ne oferă o paletă atât de largă și variată (chiar contradictorie) de posibile urmări, încât orice variantă de viitor pare plauzibilă și, deci, fără relevanță. Viitorul a surprins omenirea dacă ne uităm în istorie. Înseamnă că putem foarte bine să ne lipsim de ghicirea viitorului care nu există, trăind prezentul până nu devine trecut. Oricum Boia cade de acord în final că omul e cea mai adaptabilă creatură, încercând o oarecare îmblânzire a privirii sumbre asupra viitorului care reiese din rândurile cărții. Am urmărit un mic coșmar, iar la capătul lui ni se spune ceea ce știam deja – nu-i așa? – de la bun început: Nu vă luați după mine, viitorul nu poate fi cunoscut.

## O perspectivă teologică

Câteva aspecte diferite aduce în discuție teologul Romano Guardini, menționat și până acum în câteva rânduri, sumar. Ceea ce impresionează la analiza sa e faptul că nu face observații și predicții politice, administrative asupra organizării din lume. Mai degrabă își ațintește privirea asupra laturii spirituale – adusă și de Boia puțin în discuție atunci când vorbește despre creștinism ca pierzând teren în fața materialismului și în contextul Europei care s-a definit cândva prin creștinism ca valoare de bază și atunci când subliniază eficiența noii societăți moderne care e, în schimb, lipsită de suflet<sup>18</sup> – și asupra relației dintre Biserică și stat de-a lungul timpului, cu accent pe perioada Evului Mediu, iar apoi desfacerea acestei căsătorii pe măsură ce ne îndreptăm spre modernitate, desfacere care își va avea urmările ei. De asemenea ochiul cu care privește Romano Guardini trece de suprafața lucrurilor și pătrunde în adâncimile gândirii umane, căutând acolo motivațiile pentru evenimentele importante din istorie și explicațiile catastrofelor trecute și posibil viitoare. Am putea spune că e un analist al minții și sufletului omenesc.

Guardini subliniază temerile omului din Evul Mediu și temerile omului modern, distingând felul în care, în perioada medievală, temerea omului provenea din „presiunea limitativă a finitudinii lumii față de pornirea expansivă a sufletului”<sup>19</sup>, pe când omul modern se teme că lumea nu poate să-i ofere o variantă validă a sensului și apare un sentiment al abandonului și al amenințării. Dacă vreți, în perioada medievală omul se sufoca din cauza constrângerilor și certitudinilor duse la extrem, în epoca modernă omul se sufocă din cauza incertitudinilor și a prea multor variante de adevăruri scoase pe piață. Creația lui Dumnezeu capătă denumirea de „natură” în perioada modernă, se instalează o ordine pur lumească pe locul pe care în epoca de dinainte exista o

---

<sup>18</sup> *ibidem*, p. 153

<sup>19</sup> GUARDINI, *op. cit.*, p. 44

ordine divină. Revelația este privită cu ostilitate sau cu indiferență<sup>20</sup>. Înțelegem, de bună seamă, fuga omenirii de prelungirea amestecului Bisericii în viața societății, dar ceea ce s-a petrecut a fost încercarea de a elimina o extremă, lăsând loc celeilalte extreme.

Puterea asupra existenței, a lucrurilor și a oamenilor – întotdeauna dorită – inaccesibilă în perioada Evului Mediu, crește în modernitate, dar nu și seriozitatea responsabilității, forța de caracter sau claritatea conștiinței<sup>21</sup>. Omul modern nu știe cum să folosească puterea la care a jinduit și de care are nevoie pentru o viață liberă, el are impresia că puterea înseamnă doar progres; în fapt, Guardini subliniază că puterea este ceva ambiguu și depinde de cel care o folosește și în ce scop o folosește. Dacă ne uităm la războaiele din sec. XX, ne putem face o imagine destul de lămurită asupra modului în care a fost folosită puterea și în ce scopuri.

O altă problemă adusă în discuție este cultura și felul în care a fost ea creată și considerată. În modernitate era văzută ca o „frumoasă siguranță”, ea favoriza exprimarea sinelui, manifestarea libertății în sfârșit obținută. Însă mulți realizează că aceasta este mai degrabă o bătaie pe viață și pe moarte, despre care nimeni nu știe cum se va termina<sup>22</sup>.

Guardini pomenește mai departe despre asceză, modernii descătușându-se de orice ar fi însemnat autolimitare, încearcă să recupereze ceea ce le-a fost interzis sau necunoscut, căzând în patima răsfățului sinelui. „Omul trebuie să învețe să devină stăpân pe sine însuși prin biruință și renunțare, iar prin aceasta și stăpân pe propria-i putere. Libertatea astfel cucerită va îndrepta seriozitatea spre hotărârile adevărate”<sup>23</sup>, este de părere Guardini. Puterea adevărată este cea care te ajută să te stăpânești pe tine, nu pe celălalt. Puterea exercitată asupra celuilalt este subjugare, nu libertate, nici dovadă de responsabilitate.

Noul păgânism despre care vorbește Guardini că vom avea parte în viitor este unul de o factură nouă, unul care va elimina creștinismul din ecuație, modernitatea promovează o viață ne-creștină, deseori anticreștină, o existență așa-zis autonomă a lumii, o creștinătate care imită autonomia într-un fel propriu, excluzând însă din cadrul ei Creatorul care dă elementele vieții, care dă esența. O știință pur științifică, o economie pur economică, o religiozitate pur religioasă fără Dumnezeu. Omul vede lumea tot mai mult ca pe o realitate profană, își pierde privirea religioasă asupra

---

<sup>20</sup> *ibidem*, p. 53

<sup>21</sup> *ibidem*, p. 93

<sup>22</sup> *ibidem*, p. 98

<sup>23</sup> *ibidem*, p. 104

lucrurilor<sup>24</sup>. Guardini se întreabă: „Oare rânduiețile nu-și pierd puterea dacă sunt luate numai în existența lor empirică? Statul are nevoie, de pildă, de jurământ. Este forma cea mai îndatoritoare în care omul face o declarație sau se obligă la o faptă. Asta se întâmplă când cel ce jură își raportează declarația în mod expres și solemn la Dumnezeu. Dacă însă – și spre asta merge totuși tendința modernă – jurământul nu mai conține această raportare la Dumnezeu? Atunci el este numai declarația celui ce jură că ia la cunoștință faptul că va fi pedepsit cu închisoarea dacă nu spune adevărul – o formulă care nu mai are decât puțin sens și, desigur, nici un efect.”<sup>25</sup>. Organizarea omului tinde să fie doar din exterior pentru că nu mai există liante din interior, iar legăturile externe sunt de fapt niște constrângeri. Așa că ajungem din nou la un fel de medievalism sub o formă modernă, subtilă, ascunsă, mai greu de combătut pentru că este mai dificil de observat.

Totuși, Guardini are o speranță. Credința se îpuținează, dar devine mai autentică, mai pură, mai riguroasă. Salvarea consideră că vine din faptul că, în mijlocul negărilor din exterior, centrul de greutate al credinței va coborî mai adânc în ceea ce este personal, și anume în hotărâre, în fidelitate și în biruință. Acum va avea credința ocazia de a demonstra că are o natură supranaturală. Guardini consideră că încrederea și curajul vor constitui elementele definitorii ale sfârșitului timpurilor<sup>26</sup> pentru că, în ciuda singurătății în credință, neputinței personale amintite de el din Evanghelia după Matei 24:24 („dacă ar fi cu puțință i-ar amăgi și pe cei aleși”), își exprimă încrederea că iubirea va dobândi o profunzime de care nu a mai avut parte pentru că Isus va face minuni de dragul celor care vor renunța la voința lor și vor pune voința lui Dumnezeu deasupra tuturor<sup>27</sup>. „I-ar amăgi” dacă ar putea, dar totul este la un condițional optativ. Realitatea rămâne a fi descoperită.

Despre sfârșit, se pronunță doar în sensul unui sfârșit existențial, nu al unui sfârșit temporal, asupra căruia – spune el – nu avem a ne pronunța de vreme ce Christos însuși a spus că ora și ceasul acela nu-l cunoaște nimeni în afară de Tatăl<sup>28</sup>.

## Concluzii

Sfârșitul lumii, al Occidentului, al modernității a avut deja loc, nu e nevoie să îl mai căutăm. A avut loc în mai multe rânduri și în mai multe feluri, fiecare moarte

<sup>24</sup> *ibidem*, p. 111

<sup>25</sup> *ibidem*, p. 111

<sup>26</sup> *ibidem*, p. 125

<sup>27</sup> *ibidem*, p. 125

<sup>28</sup> *ibidem*, p. 126



dând naștere unei alte vieți de civilizație și cultură. Fiecare epocă încercând să supraviețuiască, a pornit mereu de la un start superior celui anterior și a reușit să se depășească în tehnologie, în nivelul de trai, în confort, în drepturi chiar, în libertăți. Totuși, spiritualicește, a regresat în general, a reușit să se păstreze în rest și ne exprimăm speranța că va dăinui autentic în particular.

Creștinismul nu mai este văzută ca singura credință adevărată, se uită până și faptul că a reprezentat una dintre valorile definitorii ale Europei la constituirea ei, acum fiecare credință, religie are însemnătate și este o dovadă de discriminare religioasă și ură să pretinzi că adevărul se află doar într-o anumite religie.

Libertatea „eliberată” din strânsorile de până atunci a avut un moment binefăcător de redare a suflului omenească și de redobândire a demnității umane, după care, acum, începe să își arate efectele secundare ale constrângerilor declanșate de încălcarea libertăților celuilalt, tot mai mari și tot mai lipsite de temei. Cu cât libertatea celuilalt crește, cu atât libertatea proprie este restrânsă. Dacă, până acum, libertatea și puterea erau deținute de către majoritate, acum marginile, minoritățile devin centrul și noua majoritate care definesc regula și discriminarea. Dacă până acum aveam un centru care iradia putere, acum avem multe centre mici care iradiază fiecare puterea și libertatea lor, fiecare dorind să devină o voce demnă de luat în seamă. Lucru care se și întâmplă.

Devenind astfel, punctele de importanță, de esență se împart și ele, Adevărul devine adevăruri multe care trebuie demonstrate și argumentate. E suficient ca un fals să fie bine argumentat sau frumos construit în exterior pentru a ademeni oamenii să creadă că este un adevăr demn de luat în seamă. În acest iureș, omul poate deveni confuz în găsirea sensului pentru propria viață și în definirea propriei persoane.

Însă speranța rămâne o viață creștină, trăită în voința lui Dumnezeu, centrul și Creatorul lumii, Cel care este sursa vieții și sursa moralei care ține în existență societatea omenească. Fără El, societatea are un simulacru de funcționare care nu rezistă în timp pentru că se supune doar unor legi omenești, nu unor legi divine, iar legile omenești sunt mereu chestionabile, modificabile, amendabile, deschise debaterii. Ceea ce în Evul Mediu era imoral astăzi este considerat tolerabil sau chiar moral. Cu alte cuvinte, ele nu pot oferi un reper absolut, acel reper absolut, sfânt la care să putem reveni mereu ca la un barometru spiritual și moral este doar Dumnezeu.

# Le mystère de l'espérance chez Gabriel Marcel et Pierre Boutang

*Paul MERCIER\**

**Abstract:** How can Hopefulness be a mystery? In order to respond to that question, we shall define mystery as that which abolishes the distinction between me and what is in front of me, that is to say the dualism between my consciousness and the empiric world, according to Gabriel Marcel's theory. If mystery is present originally "in" me, but is also there to be conquered, this concept is related to hopefulness, a faith path towards future, transcendent to any causal relationship, ensuring my relationship to the Other. Given that this changes the way I can perceive time, we shall receive help from Pierre Boutang who makes the connection between hopefulness and the supernatural desire, where grace is what saves the subject and where free will is what is saved.

**Keywords:** *mystery, hope, marcel, boutang, faith*

**Cuvinte cheie:** *mister, speranță, marcel, boutang, credință*

« La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, est l'espérance »

C'est ainsi que s'ouvre le récit poétique de Charles Péguy<sup>1</sup>. Pour l'auteur, l'espérance est la vertu théologale la plus difficile : ne pas aimer serait insensé; ne pas venir en aide à son prochain, honteux. L'espérance serait ainsi compliquée à conquérir. En quel sens peut-elle être un mystère ?

Pour ce faire, faisons tout d'abord la distinction entre espérance et espoir. Le premier est de l'ordre du « j'espère », tandis que l'espoir est de l'ordre du « j'espère que » ; tout comme la foi et la croyance se différencient respectivement entre « je crois » et « je crois que ». Ainsi, la foi et l'espérance transcendent toute relation causale et prévision du futur. Or, si nous considérons que la Modernité est caractérisée par le calcul et la technicisation des relations, comment de nouveau espérer ?

Pour y répondre, il est nécessaire de savoir quel est l'objet de l'espérance. Peut-on, pour autant, parler d'objet ? L'objet, premièrement, implique la conscience du sujet

---

\* Paul Mercier, Phd Student at the Doctoral School in Philosophy, Faculty of History and Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj-Napoca, Romania.

<sup>1</sup> Charles Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, in *Oeuvres poétiques et dramatiques*, édition publiée sous la direction de Claire Daudin ; avec la collaboration de Pauline Bruley, Jérôme Roger et Romain Vaissermann, Paris, Gallimard, 2014, p.629.

dans le monde empirique. Or, si nous traitons d'un objet de l'espérance, nous parlerions plutôt d'espoir, puisqu'il dirigerait l'être humain vers une situation placée « devant moi ». Corrélatif à l'attente, c'est-à-dire à une prévision du future, l'espoir demanderait à résoudre un problème extérieur à mon existence. Y aurait-il, au contraire, un sujet de l'espérance, afin d'abolir cette séparation ? Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'une telle approche prétend lier l'esprit à une relation de causalité ; c'est d'une telle relation dont il faut nous détacher.

C'est ici que la notion de mystère intervient. Le mystère, premièrement, c'est ce qui est inconnaissable, mais aussi inexplicable. Différent du secret, le mystère ne peut ni être trahi, divulgué, ou dévoilé, il ne se traduit pas en terme d'une connaissance à posséder. Paradoxalement, il pourrait ne pas être mis en doute, il ne pose pas un problème en face de moi que j'aurais à résoudre, et exercerait derechef un rôle de guide. Si l'on s'aide de la distinction de G.Marcel, le mystère se différencie du problème comme « quelque chose en quoi je suis moi-même engagé, et qui n'est par conséquent que comme une sphère où la distinction de l'en-moi et du devant moi perd sa signification et sa valeur initiale »<sup>2</sup>. Ainsi, le concept de mystère dépasse l'opposition subjectif/objectif, bien qu'il implique le sujet dans sa relation au monde. Mais cette relation ne serait plus extérieure au sujet, bien au contraire, elle introduit la notion d'intériorité. Résistant à une analyse théorique, le mystère engage l'esprit dans l'être, d'où il suit que plus qu'inconnaissable, le mystère est invérifiable; autrement dit, il revient au sujet la liberté de l'espérance.

Par conséquent, l'espérance s'inscrit dans une voie au sein du mystère, entre ce qui fonde ontologiquement mon existence, et une orientation éthique face au Toi, que ce soit le Toi absolu (Dieu) ou le toi (autrui). Un chemin de la pensée mais aussi de l'action, porté vers l'avenir, sans oublier l'origine, voici ce que nous avons à découvrir au sein de cet article.

Deux philosophes interviennent pour répondre au problème: Gabriel Marcel et Pierre Boutang.

En effet, Marcel cherche à fonder une métaphysique de l'espérance dans *homo viator*, au sein d'une approche concrète, et parce qu'elle est concrète, elle est caractérisée par l'ontologie. Dans une perspective tout aussi chrétienne que philosophique, l'espérance est un vertu du voyageur, de l'homme itinérant vers la foi, et nous pouvons supposer l'existence d'une voie : de quelle nature serait-elle ? Ce chemin vers la Transcendance demande une réflexion sur la temporalité, d'où l'aide Pierre Boutang,

---

<sup>2</sup> Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, Aubier-Montaigne, 1968, p.127.

permettant d'affirmer que l'espérance fait sortir le sujet d'une expérience linéaire du temps, pour reconfigurer les figures du passé et du futur au sein de l'instant.

## I. L'espérance comme Position dans la Transcendance

Nous devons, tout d'abord, explorer les fondements ontologique de l'espérance, c'est-à-dire chercher un point de départ philosophique<sup>3</sup>. Mais, justement, ce point de départ est antérieur à tout jugement ou réflexion, et doit, pour Marcel, s'insérer dans la concrétude de l'expérience au monde de l'homme. Cette expérience première pourrait nous apporter un, ou plusieurs indubitables essentiels à tout mouvement réflexif ultérieur. Ce que recherche le philosophe français, c'est une expérience à portée de tout le monde qui ne pourrait remettre en cause mon existence, elle aurait donc une valeur immédiate, puis créatrice. Encore que « immédiat » est un terme mal choisi, on pourrait parler de vécu originel inséré concrètement dans une expérience en mouvement qui m'appartient toute entière<sup>4</sup>. L'indubitable, de ce fait, est le mystère lui-même, puisque le mystère est l'existence, non la pensée de celle-ci, et fait correspondre ce vécu originel à la Création. Nous remarquons ainsi que l'espérance est une des modalités qui découlent de l'indubitable de l'expérience (avec l'Amour, l'inquiétude, la Fidélité) non en raison de la certitude de l'être espérant (par exemple, l'inquiet n'est pas certain), puisque l'absence de doute qui l'accompagne est aussi empreinte d'un sentiment d'insuffisance ; ainsi, l'espérance serait la clef pour constituer une voie. C'est pourquoi, bien que le mystère soit une exigence de départ, il est « perpétuellement à conquérir »<sup>5</sup>. L'espérance accompagne, de ce fait, ce qu'appelle Gabriel Marcel une « réflexion seconde », c'est-à-dire la réflexion sur le processus d'organisation du monde autour des données sensibles (celle-ci étant la réflexion

---

<sup>3</sup> Nous remarquons combien cette exposition est incomplète en ce qui concerne les fondements philosophiques de Gabriel Marcel. Il est plutôt question, ici, de voir en quoi l'approche concrète peut être directement liée à l'espérance, et répondre à la problématique de notre sujet. Ainsi, le développement développé ci-dessus retrace, autant que faire se peut, l'argumentation de *Homo Viator*, en omettant, nous ne le savons que trop, les précieux paragraphes du *Journal Métaphysique* qui lui serviraient de préliminaires.

<sup>4</sup> Cependant, Gabriel Marcel utilise le terme d'immédiateté pour dénoter ce qui transcende les déterminations. Ainsi, cette immédiateté, plénitude du présent, est à conquérir dans un mouvement vers l'avenir, mais n'en est pas moins présente à mon origine. La difficulté ici, est de raccorder une présence de l'origine, au sens où l'emploi Boutang, indépendamment de mon expérience, à une pensée qui doit se transcender elle-même. Une telle affirmation, sans nul doute, aboutit à des difficultés concernant l'idéalisme et le réalisme que nous n'abordons pas malheureusement ici. Le nouvel immédiat devrait être, selon Gabriel Marcel, un « immédiat non médiatisable », afin d'éviter la régression à l'infini.

<sup>5</sup> Perpétuellement à conquérir car, au fond, ce qui est indubitable est non pas l'existence en soi, mais le caractère désordonné de ce dernier si nous ne recherchons pas un nouvel immédiat, c'est-à-dire la réflexion seconde.

première, c'est-à-dire une épistémologie des données de la conscience). Ainsi, cette réflexion de la réflexion orientée vers le mystère est en même temps un retour vers ce dernier, puisque le mystère fonde notre expérience ontologique. Constituant la totalité de mon expérience comme possibilité et manifestation, le mystère ne répond pas seulement à la question « qui suis-je », mais aussi à l'appel de l'autre (le Toi absolu ou mon prochain), sans quoi nous resterions dans une sorte de « coquille ». L'espérance est donc corrélative à une relation intersubjective, où être c'est toujours « être-avec »<sup>6</sup>. Comment ce faire?

Pour s'attacher à l'exigence ontologique de l'espérance, Marcel s'interdit toute représentation ou fiction au sein d'une croyance, par exemple espérer qu'un événement se produise parce qu'on y croit. Le concept de foi, en revanche, détache l'espérance de ma propre action, elle est définie comme « une assurance invincible fondée sur l'être même »<sup>7</sup>, vers un mouvement participatif suprême, dans le cadre de l'exigence de la pensée (Marcel parle d'une « exigence qui se réalise en se posant, puisque sa réalisation ne dépend d'aucune condition extérieure à elle »<sup>8</sup>) et ainsi serait « l'achèvement d'une dialectique orientée vers la Transcendance »<sup>9</sup>). Dans l'époque moderne, nous observons au contraire un fléchissement de la vie hors de cette dialectique, du mystère de la vie et de la mort, contenu dans le sacré qui s'accomplirait *via* le respect de l'homme face à l'existence : c'est le monde de l'immanence dans lequel les fictions et les opinions obturent ce qui peut me permettre d'entrevoir le mystère. L'espérance doit alors se consacrer à une sortie des ténèbres dans lesquelles l'Homme est plongé, elle est ainsi orientée vers un salut, supposant qu'il est privé de prime abord des Lumières de l'être.

L'espérance, nous l'avons vu, accompagne la foi et la charité. Son contraire est le désespoir (qui est autant une dépossession du monde qu'un manque d'être) ou, si nous nous attachons à une analyse pleinement marcellienne, son contraire serait la *désespérance*<sup>10</sup>. Comment combattre celle-ci? Nous rappelons que nous cherchons un objet interne, et non externe. Précisément, cela pourrait être l'inquiétude. L'inquiétude, trouble de l'âme, n'est pourtant pas pathologique. Prise de conscience de mon insuffisance, elle mesure l'écart du sujet avec le temps par le péché. Je suis inquiet, justement, équivaut à dire : « je cherche Dieu en moi ».

---

<sup>6</sup> Gabriel Marcel, *le mystère de l'être*, ch. le sens de «ma vie», Aubier-Montaigne, 1963, p.195.

<sup>7</sup> Gabriel Marcel, *de la dignité humaine*, Aubier, 1964, p.45

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Homo viator*, Association Gabriel Marcel, 1998, p.105

<sup>10</sup> Nous retrouvons ainsi le terme chez Kierkegaard, où la désespérance est la maladie mortelle vue comme ce qui écarte la possibilité de ma propre mort. Ainsi, « le désespoir est la désespérance de ne pas pouvoir mourir ». Kierkegaard, *traité du désespoir*, ch.III, « le désespoir est la maladie mortelle », éd.gallimard, 1990, p.356.

Par conséquent, c'est l'inquiétude qu'il faut surmonter pour parvenir à l'espérance, tandis que le désespoir est la négation de l'espérance, mais *a posteriori*, et s'apparente plus à un *fatum* du monde moderne, où la Transcendance a disparu et où l'homme se trouve pris dans des mécanismes abstraits. Inquiétude et espérance se traduisent donc en approches concrètes, cette dernière reliant l'homme à la terre vers le Ciel, c'est-à-dire, selon son étymologie, conserve pour lui son humilité. Chez Saint-Augustin, l'inquiétude se traduit dans l'interrogation paradoxale de la présence de Dieu en moi et que je n'ai pas encore accueillie. L'inquiétude de Saint-Augustin est ainsi féconde pour l'homme en ce qu'elle est le « levain » de la conversion, bien que Dieu travaille indépendamment de mon action ; par conséquent, l'inquiétude permet *in fine* de retrouver Dieu dans la paix et dans le repos<sup>11</sup>. C'est ainsi que sans inquiétude il n'y aurait qu'insuffisance humaine, autrement dit indignité, écartant les fondements de l'espérance. Le contraire de l'inquiétude n'est pas la quiétude – cette dernière étant réservée à une élite spirituelle – mais l'optimisme. L'optimiste, en effet, est celui qui croit que « tout va s'arranger »<sup>12</sup>. Ayant un esprit inductif, son caractère est essentiellement discoureur et change tout mystère en problème, c'est-à-dire une expérience au conditionnel, un « comme si ». L'inquiétude appelle donc à devenir espérance au sein du mystère, lorsque le couple optimisme-désespoir s'éveille dans une relation problématique à l'existence. Le couple inquiétude-espérance meut donc l'âme humaine vers la Grâce. On remarquera donc que les troubles qui ne sont pas pathologiques, ceux de l'âme, relèvent de l'inquiétude, conditions de possibilité de l'espérance. En retour, cette dernière délivre la première. *L'expectans expectavi Dominum* du Psaume 40 est bien l'attente qui retient le futur dans le passé épanoui au présent : voici le Seigneur qui vient délivrer de mes troubles en cette nuit de Noël.

Par conséquent, la conquête du mystère, *via* la réflexion seconde, s'inscrit dans le temps mesuré par le péché et la Grâce : c'est le temps de l'espérance.

## II. De l'inespéré à l'altérité

Nous l'avons vu, le désespoir se déploie dans l'impossibilité de donner un sens à l'existence. Par sens, nous désignons la Transcendance comme ce qui guide l'humain dans son respect face à la Création. Au contraire, le désespoir amène au nihilisme. Le nihilisme, ainsi, n'est pas seulement le refus du sens de l'existence, mais caractérise l'abstraction du monde dans lequel nous vivons. L'urbanisation anarchique, le

<sup>11</sup> Cette théorie est inspirée par l'ouvrage de Gabriel Marcel intitulé *l'homme problématique*, « l'inquiétude chez Saint-Augustin », Association Présence Gabriel Marcel, Paris, 1998.

<sup>12</sup> Gabriel Marcel, *Homo viator*, *op.cit.*, p43

déracinement des humains, le rejet des valeurs dans le monde entier sont les produits d'une exploitation de l'homme par l'homme sans direction aucune, c'est-à-dire sans limitation du *peras* sur l'excès de l'*apeiron*<sup>13</sup> ; ainsi, le nihilisme serait l'*abstraction incarnée*. Le désespoir est donc relié au morbide, c'est-à-dire un désenchantement du monde, qui porte son sceau mortifère sur le mystère de la vie et de la mort; sans espérance, il n'y a ni sagesse de la vie (au sens spinoziste), ni l'apprentissage de la mort (comme l'entendaient Sénèque et Montaigne), ces deux extrémités de notre existence, cette dyade de la vie et de la mort, se trouvent ainsi corrompues. D'où il suit que « le désespoir peut être assimilé à une autophagie spirituelle »<sup>14</sup>. La solution dans cette opposition entre espoir et désespoir est de reconnaître sa propre situation désespérée mais « comme moyen de récupération »<sup>15</sup>, ce qu'avait très bien remarqué Marx : « la situation désespérée de la société dans laquelle je vis me remplit d'espoir »<sup>16</sup> (dans une toute autre perspective que Marx, nous pouvons reprendre cette citation à notre compte, à savoir : *me remplit d'espérance*) ; autrement dit, comprendre le saut à effectuer entre les deux situations, pour éprouver à nouveau la plénitude de la vie. De quoi est constitué ce saut ontologique ?

Je reprends deux citations de l'*ontologie du secret* pour analyser cette différence : « sans espérer, on ne trouvera pas l'inespéré, car on ne peut pas chercher, il n'y a pas de voie vers lui »<sup>17</sup> et : « ce qu'il faut trouver, inespéré, c'est qu'en espérant que, sans voie, on l'atteindra »<sup>18</sup>. Ces deux phrases de Pierre Boutang on de quoi étonner, puisque son ouvrage majeur, l'*ontologie du secret*, est construit sur le modèle du voyage d'Ulysse, il serait précisément question de l'existence d'une voie, d'une décision de retour, sans jamais s'écarter du chemin existentiel *en avant de l'étant que je suis*, selon l'expression du même auteur – faisant écho à la méthode de G. Marcel. Pour le moment, nous avons une nouvelle donnée qui s'ajoute à l'espérance et l'inquiétude : l'inespéré. L'inespéré peut s'apparenter à l'inattendu, ou à quelque chose qui effleure l'extraordinaire. L'inespéré, justement, c'est ce qui se produit sans que l'on s'y attende au préalable, sans formulation « espérer que x se produise ». Il semble, par conséquent, que l'incarnation du Christ corresponde à ce concept, du moins pour la métaphysique chrétienne. L'inespéré devient alors un événement. Tout événement fonde ainsi la Tradition, c'est-à-dire la répétition fondatrice, advenue de l'éternité au sein de

<sup>13</sup> Nous reprenons les termes platoniciens : le *peras* est la limitation de l'étant, son *apeiron* est l'illimité.

<sup>14</sup> *Homo viator*, op.cit., p56.

<sup>15</sup> Nous reprenons le terme tel qu'utilisé par Gabriel Marcel dans le *Journal Métaphysique*.

<sup>16</sup> Karl Marx, *correspondances, Lettres à Arnold Ruge*.

<sup>17</sup> Cette citation semble venir d'Héraclite (fragment 18). Boutang ne précise pas, de manière surprenante, la source.

<sup>18</sup> P. Boutang, *ontologie du secret*, op.cit., p.149

l'instant<sup>19</sup>. De ce fait, il introduit un tout autre rapport envers Autrui ; engagement, métaphysique, mais au-delà de la métaphysique. En ce sens, nous retrouvons le Dire lévinassien, qui résiste à la théorie, à la rhétorique, à la problématisation, en somme ce qui se réduit au Dit. C'est de façon que l'inespéré rejoint le mystère, vers lequel l'espérance se dirige. La nouvelle question est de savoir de quelle façon l'espérance peut consacrer la communion envers les hommes.

Je propose derechef de faire évoluer le concept de désir. Ce concept est visité différemment chez Marcel et Boutang. Le premier considère que le Désir est toujours égocentrique, car il restreint l'être humain dans une relation de possession ; c'est-à-dire qu'il ramène le sujet autre pour moi et traduit toute relation intersubjective en relation de l'Avoir. Au contraire, nous avons vu que l'espérance n'a pas d'objet. Rappelons les raisons : premièrement, l'espérance transcende toute relation de cause à effet ; deuxièmement, l'espérance est indépendante de toute action possible, elle se déploie dans un temps oublié en Occident, c'est-à-dire le Temps-Destin<sup>20</sup>. Enfin, si espérer n'est pas « espérer que x », donc qu'elle ne rabat pas tout espoir à mes propres fins, alors espérer est toujours espérer pour nous. Un nouveau désir, accompagnant l'espérance, doit éliminer toute prétention à la possession ; on peut la nommer « vulgate du désir », c'est-à-dire « l'accouchement de l'homme nouveau par la libération de l'homme ancien », selon l'expression de P.Boutang<sup>21</sup>. De ce point de vue, ce nouveau désir contient en lui l'espérance de la personne et se déploie dans une décision de retour et de nouveauté.

L'espérance permet ainsi la communion. Rappelons, par ailleurs, que concret vient de *concrescere*, « croître ensemble », les positions concrètes recherchée par Gabriel Marcel en ontologie prennent donc des assises existentielles sur le vivre ensemble. Il déploie ainsi la très belle formule : « j'espère en Toi pour Nous »<sup>22</sup> ; l'espérance, se reflétant aussi bien dans le Toi absolu que dans le toi, préserve ainsi la reconnaissance humaine envers la Création. Inversement, désespérer de Toi, c'est désespérer de nous. C'est ainsi que si l'espérance ne dépend pas de moi dans le domaine de l'action, elle dépend, tout de même, de ma volonté, c'est-à-dire de la liberté de la décision (au sens de Kierkegaard), nous pouvons nous y refuser comme à l'Amour<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> L'événement se différencie ainsi de l'événementiel, qui n'est que la pluralité des répétitions, sans référence au passé.

<sup>20</sup> Le Temps-Destin, qui s'épanouit par l'expérience tragique, n'est pas l'aboutissement de notre réflexion, mais le départ de celle-ci. Dans le temps tragique, l'homme s'échappe, s'arrache de et à lui-même, mais pour retrouver, ensuite, le Temps-Eternité.

<sup>21</sup> *Apocalypse du Désir*, op.cit., p.261.

<sup>22</sup> G.Marcel, *Homo Viator*, Aubier, 1944, p.81

<sup>23</sup> « Je demeure convaincu que c'est seulement par rapport à la grâce que la liberté humaine peut être définie en profondeur [...] En d'autres termes, la liberté est sans doute essentiellement l'acquiescement



Ce « Nous » dans lequel s'incarne l'espérance établit une « communion dont je proclame l'indestructibilité »<sup>24</sup>. Notons bien, de ce fait, que c'est au sujet qu'appartient la préservation de l'espérance.

De ce fait, elle me délivre d'une relation avec Autrui en terme d'Avoir, et la transpose sur le plan de l'être. Le « Toi absolu », c'est Dieu en tant que « je » a une relation avec l'être infini, ce qui serait impossible si nous restions orphelins de la Transcendance. Le passage du Toi au Nous est ainsi remarquablement expliqué par Pierre Colin :

Toute la pensée de Gabriel Marcel gravite autour de ce point central : la connivence entre l'Amour de Dieu pour ses créatures et l'amour qui relie celles-ci les unes aux autres. Or, faire fond sur cette connivence, par un acte de foi, c'est aussi bien s'ouvrir à la dimension ultime de l'espérance : que survivre et s'épanouisse par delà l'amour qui donne, ici, maintenant, sens à nos vies, et qui nous fait être<sup>25</sup>.

« L'homme de l'espérance », si nous pouvons nous permettre d'employer cette expression, s'identifie à *l'homo viator* ; construisant un chemin de l'être, il se fait ainsi personne, c'est-à-dire *imitatio christi*. Ce curieux mot « inespéré », exploré ci-avant, retrouvé *en creux* dans l'espérance, fait appel à une certaine créativité de l'existence, c'est-à-dire à un chemin que je me dois de constituer sans aucun ressassement. Ainsi, l'espérance doit reconsidérer une nouvelle expérience de la temporalité : « comme auparavant, mais autrement et mieux qu'auparavant ». En quel sens s'entend ce « comme », changeant la perception du futur, et tout mon rapport avec le passé, afin de reconfigurer la présence du présent ?

### III. Espérance et temporalité

Il est nécessaire, de ce fait, d'étudier le rapport entre espérance et temporalité. Avec nos acquis, nous pouvons déjà affirmer que l'espérance n'a pas d'objet car son mouvement est relié à une modification du temps.

Ainsi, si l'espérance vise à une certaine perception du futur, nous pouvons légitimement nous demander si elle prend des tonalités prophétiques. Chez Pierre Boutang, ce qui bouleverse l'ordre du temps, dans sa linéarité, ce sont tout d'abord des modalités comme la prophétie ou la prière. Or, la prophétie suppose une prescience

---

ou le refus qu'il nous appartient de marquer par rapport à la grâce, ce refus pouvant d'ailleurs toujours se déguiser en une neutralité fallacieuse ». Gabriel Marcel, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1955, p.70.

<sup>24</sup> *Homo viator*, op.cit., p.90

<sup>25</sup> Pierre Colin, *le mystère de l'être*, URL = [[http://gabriel-marcel.com/bibliographie/myst-etre.php?ch\\_lang=fr](http://gabriel-marcel.com/bibliographie/myst-etre.php?ch_lang=fr)]

qui appartient à quelques élus. En revanche, la prière est un exercice qui peut être à la disposition de chacun, et il semble que l'espérance s'apparente à cette dernière (puisqu'elle côtoie la foi), afin de s'écarter du monde *comme suite et résultat*. Nous nous trouvons, de ce fait, dans l'optique d'un salut, qui nous permet de permuter les figures du passé, du présent, et du futur. Reprenons cet axe du Temps schématisé : passé-présent-futur. Cet axe, en réalité, est celui du dormeur (au sens héraclitéen, c'est-à-dire celui qui n'a pas accueilli le Logos), qui place le passé et le futur respectivement en plus-que-passé et outre-avenir. Incapable de ramener le futur sur le passé proche (rappelons du « mieux qu'auparavant »), le dormeur n'a plus rien à attendre du temps: il ne fait que passer, comme on laisse passer nos songes dans le sommeil. Comment reconfigurer ce temps, par la veille?

L'espérance de Gabriel Marcel s'apparente donc au pèlerinage au cœur du secret dans *l'ontologie du secret* de Pierre Boutang. « L'expérience en formation », telle que convoquée à la page 66 de *homo viator*, s'apparente à l'instant présent dans le dénouement de *l'ontologie du secret*. Expliquons pourquoi : l'espérance transcende toute fixation sur l'image ou tout effort sur une représentation (ici, nous rejoignons la critique spinoziste), mais la véritable conceptualisation de cette expérience en formation s'effectue dans la mesure où elle se distingue de l'expérience répertoriée en « on ». C'est pourquoi l'espérance est reliée à celle-là, qui serait le propre de l'inquiétude, et fait sortir le sujet de toute espèce de conditionnalisation au futur, et ainsi de tout Système. Comment, par conséquent, l'espérance peut-elle être reliée à une certaine réalité ontologique de l'avenir, sans être cadrée sur toute prévision du futur ? C'est ici que le concept de **créativité** intervient : définie par Marcel comme ce qui abolit la différence du devant moi et de l'en-moi, par où naît la décision et la fidélité, délivrant le sujet de toute « fonction », elle me fait avancer en avant de l'étant que je suis – pour reprendre une expression de Boutang – et me porte vers un avenir proche comme si j'avais conscience du futur<sup>26</sup>. Saint-Augustin a déjà analysé cette note temporelle – que l'on retrouve dans la lecture de Boutang<sup>27</sup> – en ceci que le futur est en quelque sorte fondateur de mon expérience – comme terme ou comme projet, à partir de la possibilité de ma propre mort – et donc de la conscience du présent, qui devient déjà passée dès lors qu'elle devient consciente d'elle-même ; on peut très bien relier cette affirmation à celle de Gabriel Marcel déclarant que l'espérance est

<sup>26</sup> On peut, de ce fait, admettre que la création est un enracinement dans l'être qui accomplit le futur comme projet : « ... il est inexact de prétendre que l'espérance est un simple stimulant subjectif, elle est au contraire un aspect vital du processus même par lequel une création s'accomplit ». C.f Gabriel Marcel, *Homo Viator*, op.cit., p.74.

<sup>27</sup> Voir Pierre Boutang, *le temps, essai sur l'origine*, ch.II «au commencement», 2. « le temps et l'être selon Saint-Augustin », Hatier, Paris, 1993.

comme « une mémoire du futur »<sup>28</sup>, qui réunit et réconcilie le Soi au temps de la prescience et de l'imminence. L'espérance n'est pourtant pas prophétique, elle ne vit donc pas dans l'expérience d'un comme si : elle peut sembler au comme si de la rédemption, telle qu'on peut le lire chez Saint-Paul, temps de la promesse et de l'appel<sup>29</sup>. Mais Gabriel Marcel restreint son propos dans la perspective d'une réunion à venir, d'une « récollection », puisque le sujet est séparé, de prime abord, dans le temps (par le péché) ; ce qu'il faut à tout prix éviter, pour Gabriel Marcel, c'est que l'espérance ne se change de « espérer en » à « revendique que », principe de la révolution et de la décomposition, se déclinant sur un désir de possession. La création est donc l'acte d'un enracinement dans l'être qui maintient le sujet au sein du temps ouvert par une répétition de l'origine<sup>30</sup>.

C'est ainsi que si l'espérance change mon rapport au temps, comme si elle éveillait une conscience endormie, nous pouvons affirmer que ce concept est lié à la veille. En effet, la veille (*Vigilia* en latin), n'est pas que veille pour moi, n'est pas qu'une pensée qui se tient pour elle-même, mais aussi veille pour l'autre. Autrefois, déclare Boutang, « le monde était plein d'anges veillant ainsi ; le nôtre, déchristianisé, est rempli de surveillants »<sup>31</sup> – et l'on peut donc, légitimement, faire correspondre la surveillance à la naissance de la Modernité, c'est-à-dire le monde spatialisé réduisant l'humain à la fonction, à l'expérience répertoriée ; sans chercher à aller plus en détail dans cette assertion, nous n'hésitons pas à affirmer qu'une telle spatialisation des relations humaines les dépouille en même temps de leurs âmes. Reliée au secret, c'est-à-dire ce qui résiste au Dit, la veille ne demande pas à être traquée de l'extérieure. Sentiment intérieur *via* la présence de Dieu en moi, elle est un état d'éclaircissement de l'âme, comme le dénote le mot *trezvie* en roumain. L'expérience du veilleur, à l'aune de l'espérance, est celle du futur proche, mais dont l'avenir s'entend comme « à venir », approche de la Lumière sereine au cœur de l'obscurité féconde. Physiologiquement, la veille (qui se situe entre le sommeil et l'éveil) fonde la possibilité

---

<sup>28</sup> Gabriel Marcel, *Homo viator*, *op.cit.*, p.72.

<sup>29</sup> Même si, au long de *homo viator*, Marcel parle de l'espérance *comme si nous voyions*, elle n'est pas un *comme si* au sens d'une expérience qui fait semblant, elle ne s'identifie pas non plus à la *klesis* de Saint-Paul.

<sup>30</sup> On peut très bien citer à ce propos J.Parain-Viale : « le caractère prophétique de l'espérance résulte à la fois de la liberté créatrice de l'homme et de la confiance qu'il fait à Dieu, pour le soutenir dans le temps ». C.F J. Parain-Viale, *Gabriel Marcel un veilleur et un éveilleur*, L'age d'Homme, Lausanne, 1989, p.86.

<sup>31</sup> Pierre Boutang, *ontologie du secret*, *op.cit.*, p.286.

du *passage* en tant que catégorie et ouvre les portes du sujet à l'Amour comme image intérieure de Dieu<sup>32</sup>.

La veille qui éveille l'espérance fonde alors une éthique médicale. Le monde moderne condamne les êtres humains à une solitude qui n'a rien de la quiétude des mystiques. Les structures topiques de la modernité, telles que les maisons de retraite, isolent les individus qui ne sont jugés qu'en termes de fonctionnalité<sup>33</sup>. La veille est ainsi Amour du prochain, elle dit à l'autre : « toi, tu ne mourras pas », parole où le Soi se sacrifie pour l'autre. Au sein de la mémoire, la veille de l'espérance enlève le caractère solitaire de la mort d'autrui, quand bien même la mort enveloppe une expérience de la solitude, et même si elle est d'abord un faux spectacle, celui du cadavre. La mort, en restant un mystère pour moi, renforce ce dernier dans le mouvement de l'espérance, car il rend libre autrui. Cette liberté, déclinée dans l'Amour et la Fidélité créatrice, offre pour moi une relation de don à l'autre, ce dernier attendant de moi quelque chose d'indéfinissable, d'imprévisible. C'est ainsi que « tout permet de penser qu'on ne peut parler d'espérance que là où existe cette interaction entre celui qui donne et celui qui reçoit, cette communication qui est la marque de toute vie spirituelle »<sup>34</sup>. La veille de l'espérance est aussi bien veille de l'autre pour moi : par l'espérance, la veille est réciproque et garantit le rapport sacré de l'homme face à la dyade de la vie et de la mort, retenue dans les sceaux de la poésie. Le rapport thérapeutique à autrui (et nous pouvons prendre comme exemple la relation du médecin avec le patient) n'échappe pas non plus à la technicisation des relations humaines, à savoir que le patient devient plus un sujet d'expérience au sein d'un monde bureaucratique – tel que peut l'être l'hôpital en Occident – qu'un *patorians*, celui qui souffre, et attend d'être sauvé ; de prime abord, le médecin est un veilleur<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Gabriel Marcel, *Etre et Avoir*, éd. Aubier-Montaigne, 1968, p.98 : « (l'espérance) est en réalité une puissance prophétique; elle ne porte pas sur ce qui devrait être, ou sur ce qui devra être; elle dit : cela sera [...] car l'espérance est un élan, un bond ».

<sup>33</sup> Je cite : « le vieillard est de plus en plus regardé comme celui qui n'est plus bon à rien, et ceci est d'ailleurs un simple corollaire de ce fait général que le rendement est de plus en plus communément regardé comme le seul critère acceptable de la valeur humaine ». C.f Gabriel Marcel, *le déclin de la sagesse*, «notion d'héritage spirituel», Librairie Plon, Paris, p.46.

<sup>34</sup> *Homo viator*, op.cit., p.63

<sup>35</sup> « le médecin est un veilleur » : selon son concept, et en le liant à notre argumentation, en prenant soin du sujet souffrant. Mais si le médecin n'est plus un veilleur en raison de l'abandon du soin du patient, alors il *devrait* l'être. Bien que la référence suivante ne soit pas littéraire, nous ne pouvons échapper au cynisme de Dr House qui, loin d'être une exception dans le domaine, confirme notre dénonciation, à savoir que le médecin doit et veut résoudre des maladies telles des équations, sans souci aucun du patient qui devient derechef un numéro sur un lit. Tout au long de la série américaine, la question est la suivante: doit-on se soucier de la maladie en soi sans se préoccuper du patient, ou doit-on accompagner le patient jusqu'au bout dans sa souffrance? Dr House, obsédé par la résolution de la maladie en soi, se heurte aux deux personnes qui l'empêchent de s'arracher de lui-même (nous

*L'homo viator* est donc le croyant, c'est-à-dire celui « qui ne se heurtera à aucun obstacle sur cette voie de transcendance »<sup>36</sup>. La métaphore du voyageur, le plus souvent chrétien, lui fait parvenir une subsistance retrouvée à la fin. C'est ainsi que ce passage est sans voie, bien qu'il y ait un chemin à constituer au cœur de l'espérance. Ce chemin se fonde sur la possibilité du futur conçu comme projet, mais futur indéfini. Le futur indéfini peut être apparenté à l'inespéré ; ce qui compte, c'est qu'il soit lié à une conscience du temps qui n'est plus close. Dans le désespoir, et surtout dans le mythe du Progrès et de la Croissance (qui découlent du désespoir et du nihilisme, c'est-à-dire de l'être fonctionnel et abstrait), il y a la tendance à n'avoir ni projet ni terme, ce que l'on nomme, tout simplement, le « monde de la fuite », selon l'expression de Max Picard<sup>37</sup>, qui ne retient ni le passé, ni ne conçoit le futur, et ne contracte donc pas le futur dans le passé ; il ne reste que le « moment présent », autrement dit le présentisme, le *modo* (modernité vient de *modo* en latin, c'est-à-dire l'instantané), qui est le contradictoire de l'instant. Dans *l'ontologie du secret*, Boutang ne relie pas assez l'espérance à l'expérience de l'instant présent. En revanche, dans *Apocalypse du Désir*, il établit ce lien, c'est-à-dire que ce concept délivre le Désir de l'illimitation de *l'a-peiron*- qui inclut le sujet dans le Système des besoins- et le change en Désir surnaturel. L'instant, que ce soit dans le *Parménide* (Platon), la *Reprise* (Kierkegaard), ou même dans *l'ontologie du secret*, est ce qui ne relève ni du Mouvement, ni du Repos, et contracte les deux extrémités du temps dans le « maintenant originel » (chez Boutang)<sup>3839</sup>.

---

osons ainsi faire l'analogie avec *Le Purgatoire* de Pierre Boutang Boutang, où Montalte est soutenu, dans la métaphore oblique, par ses deux extrémités, Jean Ruot et René Dorlinde): Lisa Cuddy, la représentante bureaucratique de l'hôpital, s'opposant et régulant l'autonomie fantasque et obsédée de Dr House et de son équipe; James Wilson, l'oncologue qui, selon notre définition, prend véritablement soin de la peine qu'endurent ses patients, et s'oppose en quelque sorte au personnage principal, malgré l'amitié qui les lie. Une telle considération, toutefois, ne peut suffire à conceptualiser, par la suite, le maintenant originel de Boutang : cette dernière est composition de la personne en rapport avec l'Autre, le plus souvent triadique, c'est-à-dire imitant la Trinité, au sein du *sum qui sum*. Au contraire, si le parcours de Dr House peut être vu comme oblique (l'obsédé tempéré par la bureaucratie et la générosité dans l'optique, en quelque sorte, d'un salut, mais d'un salut dégradé, c'est-à-dire spectaculaire), cette triade suppose en creux toujours un certain nihilisme et cynisme que dénonce vivement Gabriel Marcel, c'est-à-dire l'évacuation du mystère de l'être.

<sup>36</sup> *Homo viator*, op.cit., p.59

<sup>37</sup> Le monde de la fuite, selon M.Picard, s'oppose au monde de la foi, en ce que la fuite est toujours fuite devant Dieu, et donc devant l'Amour. Les lignes de fuite coïncident avec l'organisation rationnelle de l'espace, où le conditionnable exclut l'espérance. C.f Max Picard, *la fuite devant Dieu*, Presses Universitaires de France, Paris, 1956.

<sup>38</sup> A ce propos, voir le dernier chapitre, « dénouement », de *l'ontologie du secret* de Pierre Boutang, pour mesurer la portée de l'articulation du maintenant originel à l'obliquité. L'instant se différencie radicalement du *modo*, ce dernier pouvant correspondre à l'*affectio* spinoziste, c'est-à-dire au passage continu et instantané. Brièvement, l'instant est celui de la « liberté de la décision » qui s'affranchit des conditions extérieures de la nature.

Par ce triomphe sur le Temps, le Désir est délivré *via* l'espérance. Il est défini comme « ascension oblique », c'est-à-dire ce qui ne relève ni du *peras*, ni de l'*a-peiron*, en ascension vers la Transcendance<sup>40</sup>. Il nous semble, de ce fait, que cette ascension en spirale corresponde à la catégorie du passage cité ci-avant. On pourrait donc parler, chez Boutang, de « temps du désir espérant », c'est-à-dire d'un autre-du-temps qui correspond au caractère surnaturel du Désir. Que devient le mystère, de ce fait ? Pour Boutang, il s'inscrit dans la répétition du *sum qui sum*, c'est-à-dire une participation comme être de l'étant<sup>41</sup>. Ainsi, la répétition du *sum qui sum*, au sein de l'instant, se fait dans le topos de la transcendance, limite entre la kénose de l'Un, et l'ascension du sujet espérant. Il nous semble, de ce fait, que cette répétition, ou reprise, corresponde au chemin que le voyageur doit affronter *via* l'inespéré.

La conquête du mystère, dans le temps du péché et de la grâce, s'effectue ainsi en filigrane de la musique, qui est une tonalité de l'espérance. C'est ainsi que « toute écoute musicale est une ferme espérance en chemin »<sup>42</sup> ; au cœur de cette épreuve, la pureté de la musique et la réalisation de l'espérance semblent inatteignables ; elles sont pourtant la condition même de l'être humain, puisqu'elles ne portent pas d'objet précis à sa pensée ; au contraire, elles mettent l'homme en situation de Transcendance. La musique est, par conséquent, l'autre sentiment de la Grâce – toujours tension entre elle et son absence ; préservation du mystère de la vie et de la mort, elle met l'étant hors de ce monde, tout en l'y maintenant. Comme l'espérance, elle donne le sentiment d'être sauvé, et prélude en conséquence à la Grâce.

<sup>39</sup> Si nous voulons sortir d'un vocabulaire réservé à l'œuvre de Boutang, nous pouvons trouver une phrase chez Gabriel Marcel qui fait écho à notre présente conclusion : « la dimension de la profondeur n'intervient, semble-t-il, que si l'avenir se raccorde mystérieusement au plus lointain passé. On dirait, si obscure que soit une pareille notion, que le passé et l'avenir au sein du profond se rejoignent, s'éteignent dans une zone qui est à ce que j'appelle le présent ce que un Ici absolu à l'ici contingent ; et cette zone où le maintenant et le alors tendent à se confondre, comme tout à l'heure le proche et le lointain, ne peut être que ce que nous appelons l'éternité et ce mot indispensable, mais auquel il est impossible d'assigner un contenu figurable, prend ici toute sa valeur ». C.F Gabriel Marcel, *le mystère de l'être*, op.cit., ch. « le sens de ma vie », p.209.

<sup>40</sup> Pierre Boutang, *ontologie du secret*, op.cit., « le couloir oblique », pp.473–477 ; et *Apocalypse du Désir*, op.cit., p395. Rappelons ainsi que la métaphore de l'obliquité est justifiée par Saint-Thomas en ce qui concerne les trois mouvements de la contemplation. Une analyse concrète de l'argument thomiste à partir du pseudo-Denys, et sa reprise par Boutang, n'est pas nécessaire, ici, pour l'articulation de notre argumentation.

<sup>41</sup> Si l'on reprend les analyses de Boutang, *éyhé asher éyhé* est l'expérience du futur prochain. Le premier *sum* est la question de Moïse, c'est l'analogue du passé qui survient, le *qui* manifeste le présent actif, enfin le second *sum* est la répétition fondatrice. Ainsi, le *sum qui sum* manifesterait le mouvement du logos, qui est actualisé par le désir de l'homme, et demande son ascension vers le divin. La personne, ainsi, doit imiter ce *sum qui sum* au sein du maintenant originel, qui serait l'inversion de la dyade passé-futur au sein de l'instant.

<sup>42</sup> Pierre Boutang, *Apocalypse du Désir*, op.cit., p.323.

Le mystère de l'espérance s'éclaircit d'un nouveau jour dans cette fabuleuse page de Charles Péguy, à l'interstice entre poème et musique, que nous prenons le soin d'indiquer en note de bas de page<sup>43</sup>: ce Toi s'épanouit dans la relation entre la nuit et le Toi absolu, créatrice d'une lumière supérieure, illustrant ce que Pierre Boutang explicite dans l'ontologie du secret :

Il faut que nuit soit faite, que quelque liberté ou relâche de l'être du temps soient en creux, ménagé, pour que l'intention de l'âme appelle cette lumière, pour que l'objet visé, ou désiré, par une de ses puissances, soit atteint à travers le chemin et l'obstacle du temps qu'elle transmue en « limite »<sup>44</sup>.

Le Poème de Charles Péguy remonte ainsi aux origines du langage, c'est-à-dire silence de la quiétude, le Verbe créateur ; d'un autre côté, l'advenue de l'inquiétude n'est pas fatale, car : « Car dans ce règne d'inquiétude tu rappelles, tu commémores, tu rétablis presque, Tu fais presque recommencer la Quiétude antérieure. ». L'inquiétude est bien l'écho d'une « mémoire de l'avenir » et vise ainsi à la sagesse, qui n'est autre que le sentiment de plénitude, au sein d'un Eternel Retour, mais retour du Même honoré en présence de l'invincible Autre.

C'est au cœur de la dyade quiétude/inquiétude que se déploie l'espérance, que se joue la reconnaissance face à la Création, et donc de la dignité humaine. Il revient donc au sujet d'accomplir, d'achever ce « presque » du rétablissement. Une genèse du langage ne se désengage pas, ainsi, de l'avenir, car « silence régnera, mais silence

---

<sup>43</sup> Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu*, Cahiers de la Quinzaine, 22/10/1911. (A la nuit) Toi qui apaises, toi qui embaumes, toi qui consoles./ Toi qui bandes les blessures et les membres meurtris./ Toi qui endors les coeurs, toi qui endors les corps/ Les coeurs endoloris, les corps endoloris./ Courbaturés./ Les membres rompus, les reins brisés/ De fatigue, de soucis, des inquiétudes/ Mortelles./ Des peines./ Toi qui verses le baume aux gorges déchirées d'amer-tume/ Si frais/ O ma fille au grand coeur je t'ai créée la première/ Presque avant la première, ma fille au sein immense/ Et je savais bien ce que je faisais./ Je savais peut-être ce que je faisais./ Toi qui couches l'enfant au bras de sa mère/ L'enfant tout éclairé d'une ombre de sommeil/ Tout riant en dedans, tout riant secret d'une confiance/ en sa mère./ Et en moi./ Tout riant secret d'un pli des lèvres sérieux/ Toi qui couches l'enfant tout en dedans gonflé, débor-/dant l'innocence/ Et de confiance/ Au bras de sa mère./ Toi qui couchais l'enfant Jésus tous les soirs/ Au bras de la Très Sainte et de l'Immaculée./ Toi qui es la soeur tourière de l'espérance./ O ma fille entre toutes première. Toi qui réussis même./ Toi qui réussis quelquefois/ Toi qui couches l'homme au bras de ma Providence/ Maternelle/ O ma fille étincelante et sombre je te salue/ Toi qui ré pares, toi qui nourris, toi qui reposes/ O silence de l'ombre/ Un tel silence régnait avant la création de l'inquiétude./ Avant le commencement du règne de l'inquiétude./ Un tel silence régnera, mais un silence de lumière/ Quand toute cette inquiétude sera consommée./ Quand toute cette inquiétude sera épuisée./ Quand ils auront tiré toute l'eau du puits./ Après la consommation, après l'épuisement de toute/cette inquiétude/ D'homme./ Ainsi ma fille tu es ancienne et tu es en retard/ Car dans ce règne d'inquiétude tu rappelles, tu com-/mémores, tu rétablis presque./ Tu fais presque recommencer la Quiétude antérieure/ Quand mon esprit planait sur les eaux./ Mais aussi ma fille étoilée, ma fille au manteau sombre./ tu es très en avance, tu es très précoce./ Car tu annonces, car tu représentes, car tu fais presque commencer d'avance tous les soirs/ Ma grande Quiétude de lumière/ Eternelle.

<sup>44</sup> Boutang, *ontologie du sercet*, op.cit, p.395.

de lumière », identique à la lumière du mystère chez G. Marcel. La poésie ici présente se transmue en limite, *linea*, elle met le lecteur en situation de Transcendance, dans l'instant du vers, regard vers la quiétude de l'origine, et pourtant présent dans un futur de proche en proche, en avant de l'étant que je suis, accompagné par le présent vivant.

En conclusion, on parle de mystère de l'espérance car son expérience se déploie dans un autre-du-temps. Une étude qui reposerait seulement sur Gabriel Marcel n'aurait pas été suffisante, sinon pour la méthode – celle de la réflexion seconde- car il nous a été nécessaire de faire passer le concept du Désir d'une volonté de possession à une vulgate de l'être, permettant de définir le « présent vivant », rencontrant la kénose de l'Un au seuil de la Transcendance, à l'aide de Pierre Boutang. Il semble, de ce fait, qu'il n'y ait pas une conquête du mystère, mais plusieurs, déclinées sur l'obliquité, dont la, ou les décisions, appartiendraient à chaque personne. Invérifiable sur le monde de l'expérimentale, et appartenant, secrètement, à chacun, sa théorisation n'est pas suffisante, ce pourquoi son expérience concrète reste *ean xarein* dans l'intimité du lecteur.



# Speranța creștinului autentic în așteptarea revenirii lui Mesia

*Caleb Otniel Traian NECHIFOR\**

**Abstract:** *THE HOPE OF THE GENUINE CHRISTIAN WHILE WAITING FOR THE MESSIAH'S RETURN.* The most frequent question within the contemporary context is what is going to happen in the future both with the humankind in general, and with the Church in particular. As a response to this question, it is essential to highlight the fact that the most certain future event is the Lord Jesus' second coming. The present paper aims to describe the character of this return both from the Old Testament and mainly the New Testament point of view. Moreover, the present article attempts to point out the temporal relationship (not only) between the returning of the Lord Jesus and the Millennial Kingdom, tribulation (the great tribulation) and other eschatological events. The final part of this study briefly reveals the way in which a genuine Christian ought to relate to the eschatological events in general and mainly to the Lord Jesus Christ's second coming.

**Keywords:** *the hope of the genuine Christian, the Messiah's return, tribulation, the rapture of the Church, mid-tribulationism.*

**Cuvinte cheie:** *speranța creștinului autentic, întoarcerea lui Mesia, Necazul cel mare, răpirea Bisericii*

## Introducere

Într-un context contemporan marcat de o perspectivă profund instabilă, se impune a accentua că evenimentul viitor cel mai sigur e revenirea Domnului Isus Hristos. Dacă privitor la nașterea Domnului Isus scepticismul e în mod evident nefondat deoarece acest fapt a fost atestat istoric, legat de cea de-a doua venire există încă subiecți care o așează sub semnul îndoielii. E stringent a afirma că această a doua venire a lui Mesia e la fel de sigură precum prima.

Studiul de față nu are drept obiectiv argumentarea validității revenirii lui Mesia, ci calificând-o drept o axiomă, intenționează a descrie caracteristicile de bază ale acesteia.

---

\* Doctor în Teologie (Univ. Babeș-Bolyai), Profesor de Religie (Liceului Teoretic Creștin „Pro Deo” din Cluj-Napoca). Email: cotnike@yahoo.com

### *Revenirea lui Mesia din VT*

Revenirea lui Mesia e promisă încă din VT, unde ni se prevestește despre:

- răpirea Bisericii – Is. 26:20-21: „poporul meu, intră în odaia ta și încuie ușa după tine”;
- revenirea efectivă a lui Mesia împreună „cu toți sfinții” – Zah. 14:5c;
- revenirea Sa în spațiul ebraic, mai precis în Sion – Zah. 8:3 – „Mă întorc iarăși în Sion” (chiar pe Muntele Măslinilor: Zah. 14:3,4);
- recunoașterea Sa de către evrei: Zah. 12:10,11 – „își vor întoarce privirile spre Mine”.

## **1. Promisiunea revenirii lui Mesia din NT**

Revenirea lui Mesia se remarcă ca „speranța dominantă a bisericii Noului Testament”<sup>1</sup>.

### *Terminologia biblică a NT pentru revenirea lui Mesia*

Termenii de bază utilizați în NT pentru revenirea lui Mesia sunt:

- *erchomai* – BYZ, adică „a veni”, numără 48 de ocurențe;
- *parousia* – BYZ, „venirea” lui Mesia deține 17 apariții;
- *apokalupis* – BYZ, „arățarea” sau „descoperirea” lui Mesia, apare de 7 ori;
- *phaneroo* – BYZ: „Când se va arăta Hristos...”, apare de 5 ori;
- *epifaneia* – BYZ, adică manifestarea<sup>2</sup> lui Mesia, însumând 4 apariții.

Dintre termenii amintiți mai sus, cei mai elocvenți sunt: *parousia*, *apokalupis*, și *epifaneia*.<sup>3</sup> De asemenea, NT anunță conceptul de răpire a Bisericii în Epistole (1Tes. 4:17 – „apoi noi cei vii vom fi răpiți (*ἀρπαγησόμεθα*<sup>4</sup>) toți în văzduh”) și în Evangheliile (prin expresii ca: „unul va fi *luat* și altul va fi *lăsat*” (Mat. 24:40–44; Luca 17:34–36).

Conceptul de revenire a lui Mesia e subliniat atât în Evangheliile, cât și în cadrul cărții Fapte, respectiv în Epistole. În NT (BYZ) se vorbește despre revenirea Domnului de peste 86 de ori, mai precis în 25 de cărți din totalul de 27 ale NT<sup>5</sup>. În NT (VDC)

<sup>1</sup> Wayne Grudem, *Teologie Sistematică: introducere în doctrinele biblice*, Editura Făclia, Editura Universității Emanuel, Oradea, 2004, 1134.

<sup>2</sup> William Macdonald, *Comentariu la Noul Testament* (Titlu original: *Believer's Bible Commentary – New Testament*), CLV, 1989, 852.

<sup>3</sup> Milliard J. Erickson, *Teologie creștină*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2004, 1025.

<sup>4</sup> Termenul se traduce prin „a lua pe furiș”, „a smulge”, „a duce cu sine”, „a trage departe”, apud *BYM Morphology + Gingrich, BibleWorks*8.

<sup>5</sup> Cele două epistolele în care nu apare nimic despre a doua venire a Domnului Isus sunt Epistola către Filimon și 3Ioan, care sunt scrisori extrem de scurte și care au ca scop principal recomandarea unor frați.

verbul „a veni” cu referire exclusivă la venirea lui Mesia înregistrează 77 de ocurențe<sup>6</sup>, iar verbul „a se arăta” (Mesia) 14.

### *Caracterul general al revenirii lui Mesia*

NT accentuează că Mesia va reveni în glorie<sup>7</sup>, „cu putere” (Mat. 24:30; Mc. 14:62; Luca 21:27) și împreună cu sfinții îngeri (Mat. 16:27; Mat. 25:31; Mc. 8:28; Luca 9:26; 2Tes. 1:7). Această revenire va fi vizibilă, fapt observabil atât din expresia „va veni pe nori” (Mat. 24:30; 26:64; Mc. 13:26; 14:62), cât și din maniera asigurarea că va reveni în același mod cum s-a ridicat la cer, adică cu un trup fizic<sup>8</sup> (Fapte 1:11; 2Ioan 1:7). Ziua în care se va derula această revenire este necunoscută, fapt evidențiat în repetate rânduri<sup>9</sup> pe parcursul Evangheliilor („despre ziua aceea și ceasul acela *nu știe nimeni*, [...]”: Mat. 24:36; Mc. 13:32). Revenirea lui Mesia e asemănată cu cea a unui hoț care vine să spargă o casă când stăpânul ei nu se așteaptă (Luca 12:40,46; Mat. 24:44,50; 1Tes. 5:2; 2Pet. 3:10; Apoc. 3:3; 16:15).

## **2. Așteptări legate de revenirea lui Mesia**

Cronologia evenimentelor escatologice e una extrem de dificil de realizat. Mai întâi, vom aminti care e relația dintre cea de-a doua venire și Împărăția milenară. Există trei opinii de bază<sup>10</sup>:

- *Amilenismul* afirmă că mileniul nu va exista în mod fizic pe pământ, ci doar simbolic<sup>11</sup>;
- *Premilenismul* susține că Mileniul va debuta la revenirea lui Mesia în trup, va fi pe pământ și va dura aproximativ 1000 de ani;
- *Postmilenismul* care crede că Împărăția milenară se va finaliza cu cea de-a doua venirea a lui Mesia, fiind percepută ca o realitate prezentă, și nu ca una viitoare<sup>12</sup>.

<sup>6</sup> În Evangheliile, în VDC, verbul „a veni” apare de 40 de ori, fiind dispersat după cum urmează: în Mat. de 17 ori, în Mc. de 6 ori, în Luca de 14 ori, iar în Ioan ori de 3 ori.

<sup>7</sup> Această slavă e evidențiată ca fiind „mare” („venind cu mare slavă” – Mat. 16:27; Mc. 13:26; Luca 21:27), a Sa (a Fiului – Mat. 25:31), a Tatălui („în slava Tatălui Său” – Mc. 8:38; 9:41), iar evanghelistul Luca adaugă că aceasta va fi și a sfinților („în slava Sa și a Tatălui și a sfinților săi îngeri” – Luca 9:26).

<sup>8</sup> Edward, Bickersteth, *A Practical Guide to the Prophecies, with reference to their interpretation and fulfillment, and to personal edification*, E. G. Dorsey Printer, Philadelphia, 1841, 50–51.

<sup>9</sup> Apare în NT de cel puțin ori, și anume: Mat. 24:36,39,42,50; 25:13; Mc. 13:32,33,35; Luca 12:46.

<sup>10</sup> Deoarece subiectul central al prezentei lucrări nu este clarificarea în timp a tuturor perspectivelor de interpretare privitoare la Împărăția milenară, recomandăm pentru cei ce doresc o aprofundare a acestui subiect: Miliard J. Erickson, *Teologie creștină*, pp. 1037–1047 și Grudem, *Teologie sistematică*, 1152–1178. De asemenea, pentru o scurtă prezentare a acestor trei percepții recomandăm cartea: Sandra Teplinsky Sandra, *Israel's anointing: Your Inheritance and End-Time Destiny through Israel*, Chosen Books, Grand Rapids, Michigan, 2008, 157–158.

<sup>11</sup> Erickson, *Teologie creștină*, 1043.

## 2.1. Relația dintre cea de-a doua venire și necazul cel mare

Termenul de „necaz cel mare” provine din Mat. 24:21, unde Isus a prevestit „că atunci va fi un *necaz așa de mare*, cum n-a mai fost niciodată de la începutul lumii până acum, și nici nu va mai fi.” (vezi și Mc. 13:19). În continuare, vom analiza dacă Biserica va mai fi pe pământ pe parcursul acestui necaz. În acest sens, specialiștii în domeniul escatologiei au susținut trei percepții principale:

- *Pretribulaționismul* – Biserica va fi răpită de Hristos înainte de începerea necazului;
- *Posttribulaționismul* – Hristos va ridica Biserica la cer după finalizarea necazului<sup>13</sup>;
- *Midtribulaționismul* – Biserica va fi răpită la jumătatea necazului.

### *Pretribulaționismul*

Evenimentul revenirii lui Mesia, în concepția pretribulaționistă<sup>14</sup>, va avea loc în două etape, și anume: răpirea Bisericii („venirea pentru sfinții Lui”<sup>15</sup>) înaintea debutului necazului cel mare și descoperirea Domnului Isus Hristos<sup>16</sup> („venirea publică și triumfală”)<sup>17</sup>.

### *Posttribulaționismul*

Percepția posttribulaționistă afirmă că venirea lui Mesia după Biserica va avea loc la sfârșitul necazului cel mare. Această concepție accentuează că între „necazul cel mare” și mânia lui Dumnezeu este o diferență evidentă, prin faptul că mânia lui Dumnezeu se va manifesta împotriva celor răi, iar „mânia lui Satan” împotriva cei credincioși<sup>18</sup>. Unul din argumentele forte ce susțin această percepție e cel istoric, și anume: necazurile de care au avut parte cei aleși arată că Biserica va trece și ea prin necazul cel mare (dar va fi protejată<sup>19</sup>). Mai mult, se accentuează că sunt pasaje în NT care poziționează revenirea lui Mesia după apariția lui Anticrist (2Tes. 2:3).

---

<sup>12</sup> Ibid., 1039.

<sup>13</sup> Pentru a consulta argumentele concepției posttribulaționiste vă recomandăm cartea: John F. Walwood, *The Blessed Hope and Tribulation: A Biblical and Historical Study of Posttribulationism*, Zondervan, 1976.

<sup>14</sup> Concepția pretribulaționistă e argumentată foarte bine de Paul D. Feinberg, în eseul „The Case for the Pretribulation Rapture Position” în Archer, Gleason Leonard Jr. (ed.), *Three Views on the Rapture: Pre-, Mid-, Or Post-Tribulation?*, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, 1984, 45–86.

<sup>15</sup> Grudem, *Teologie sistematică*, 1142.

<sup>16</sup> George Eldon Ladd, *The Blessed Hope*, Grand Rapids, Eerdmans, Michigan, 1956, 61–62.

<sup>17</sup> Grudem, *Teologie sistematică*, 1142.

<sup>18</sup> Robert H. Gundry, *Church and the Tribulation: A Biblical Examination of Posttribulationism*, Grand Rapids, Zondervan, 1973, 49, apud Erickson, *Teologie creștină*, 1050.

<sup>19</sup> Erickson, *Teologie creștină*, 1050. Recomandăm aceeași pagină pentru cei ce doresc să consulte argumentele posttribulaționistilor, extrase în urma analizei termenilor grecești utilizați atât în Luca 21:36, cât și în Apoc. 3:10, care arată că credincioșii vor fi scăpați din mijlocul necazului, nu de acesta.

### *Midtribulaționismul*

În cadrul poziției midtribulaționismului se evidențiază că Biserica va traversa doar prima jumătate a necazului cel mare, „partea mai puțin severă”<sup>20</sup> (adică trei ani și jumătate din cei șapte ani cât va dura necazul). În prima parte a tribulației se va manifesta doar mânia omului (condus bineînțeles de Satan) și de manifestarea acestei mâinii va avea parte și Biserica, după cum în toate epocile istorice poporul ales (evreii), respectiv creștinii, au avut parte de mânia celor din jur. În partea a doua a tribulației, timp în care se va manifesta în exclusivitate mânia lui Dumnezeu, Biserica nu va mai fi pe pământ potrivit cu 1Tes. 1:10 și Apoc. 3:10.

Ideea de întrerupere a necazului cel mare la mijlocul său are ca bază pasajele din Dan. 9:27 și 12:7,11 unde sunt prevestite cele șapte zile profetice sau cele șapte vremuri (care reprezintă șapte ani – Dan. 7:25; 12:7) și ni se afirmă că acestea sunt împărțite în două: „o vreme, vremi și jumătatea unei vremi” (Apoc. 12:14), adică trei ani și jumătate.<sup>21</sup>

## **2.2. Rezolvarea problemelor**

Toate concepțiile tribulaționiste amintite au la bază argumente biblice extrem de solide, însă fiecare dintre ele produc anumite dileme. Pentru a observa care dintre cele trei perspective deține argumentele cele mai solide, vom supune analizei câteva profeții din Apocalipsa. Deși e unanim acceptat de către comentatorii veritabili ai Apocalipsei că aceste profeții nu sunt cronologice<sup>22</sup>, totuși câteva profeții din ea ne ajută să așezăm într-o ordine generală evenimentele sfârșitului. În Apocalipsa cap. 6 (la ruperea pecetii a cincea) apostolul Ioan îi vede pe cei ce „stau sub altar” și care au fost „înjunghiați din pricina Cuvântului lui Dumnezeu” (v.9). Aceștia strigau:

---

<sup>20</sup> Erickson, *Teologie creștină*, 1051.

<sup>21</sup> Tot profetul Daniel scria de săptămâna profetică (adică 7 ani) care e divizată în două și la „jumătatea săptămânii” (Dan. 9:27) se va suspenda „jertfa și darul de mâncare și pe aripa urâciunilor idolești va veni unul care pustiște”, adică Anticrist își va arăta adevărata identitate după trei ani și jumătate, iar mai apoi va cădea peste el „prăpădul hotărât”. Acești trei ani și jumătate care vor mai exista în istorie de la întreruperea jertfei necurmăte și până la sfârșitul lumii e evidențiat și în Dan. 12:11, unde ni se accentuează că „de la vremea când va înceta jertfa necurmată și de când se va așeza urâciunea pustiitorului, vor mai fi o mie două sute nouăzeci de zile”. Printr-un simplu calcul matematic se observă că acele 1290 zile sunt 3 ani, 6 luni și cel mult 15 zile (asta în cazul în care considerăm că un o lună are exact 30 de zile), pe scurt se înțelege clar că e vorba de cei trei ani și jumătate.

<sup>22</sup> Apocalipsa nu e o carte cronologică, iar pentru aceasta e suficient să amintim doar trei cazuri, și anume: cap. 12 vorbește despre nașterea lui Mesia, timp în care de la capitolele 4–11 sunt abordate evenimentele escatologice; cap. 7 evidențiază evenimente ce au loc după o parte dintre evenimentele evidențiate în cap. 13 – deoarece în Apoc. 7:14 ni se afirmă că sfinții ce stăteau în fața scaunului de domnie veniseră din necazul cel mare; mai mult evenimentele din cap. 11 au loc după apariția fiarei, adică după cap. 13.

„Până când, Stăpâne, [...] zăbovești [...] să răzbuni sângele nostru [...]? [...] li s-a spus să se mai odihnească [...], până se va împlini numărul tovarășilor lor de slujbă și al fraților lor, care aveau să fie omorâți ca și ei.” Analizând identitatea „tovarășilor de slujbă” și acceptând că aceștia sunt încă pe pământ, putem urma doar două direcții privitor la locația Bisericii, și anume:

- (1) Biserica e încă pe pământ la acel moment, fiind alcătuită din toți sfinții (inclusiv cei ce urmează a fi martiri) și, prin urmare, răpirea nu a avut loc înainte de ruperea primelor cinci peceți și implicit nici înaintea necazurilor provocate de acestea, adică percepția pretribulaționistă e exclusă;
- (2) Biserica e la cer, deoarece răpirea a avut loc deja și prin „tovarăși de slujbă”, respectiv „frații” martirilor se înțelege acel grup de credincioși format din evrei și neamuri care s-au convertit în timpul necazului cel mare și mai apoi vor deveni martiri pentru Hristos.

În acest context se pune problema dacă e posibilă din perspectivă biblică convertirea oamenilor după răpirea Bisericii. Biblia, cel puțin în Apocalipsa, nu ne oferă nici un argument în favoarea convertirii<sup>23</sup> în timpul tribulației după răpirea Bisericii, ci, din contră, ne evidențiază repulsia acestora față de pocăință. Ni se subliniază clar că toți cei ce au scăpat de urgiile generate de cele șase trâmbițe „nu s-au pocăit de faptele mâinilor lor, de uciderile lor, nici de vrăjitoriile lor, nici de curvia lor, nici de furtişagurile lor” (Apoc. 9:20a,21)<sup>24</sup>. Mai mult, Apoc. 7:3-4 accentuează că pecetea e pusă pe cei 144.000 de aleși *dintre evrei*, astfel neputându-se înțelege din acest context că creștinii sunt pecetluiti pentru a fi protejați de mânia lui Dumnezeu, ci doar unii evrei au avut parte de acest semn distinctiv (câte 12.000 dintre cele 12 seminții amintite în vv.4-8).<sup>25</sup> Imediat după ce sunt descriși cei 144.000 de evrei care vor fi pecetluiti, apostolului Ioan i se arată Biserica („o mare gloată pe care nu putea s-o numere nimeni, din orice neam, din orice seminție, din orice norod și de orice limbă, îmbrăcați în haine albe [...]” – v.9), ca stând „înaintea scaunului de domnie și înaintea Mielului”. În momentul în care se ridică întrebarea de unde vin „aceștia îmbrăcați în haine albe”, ni se specifică clar că ei vin „din necazul cel mare” (v.14) – fapt ce demonstrează că Biserica va avea parte de necazul cel mare (cel puțin de o parte din el), argument care favorizează concepția midtribulaționistă

<sup>23</sup> Subliniem că problema care se ridică este dacă există vreo posibilitate de convertire în timpul tribulației, dar mai ales după răpirea Bisericii. Singura reacție pozitivă a oamenilor la toate necazurile prezentate în cartea Apocalipsa, este a celor ce au scăpat în urma cutremurului cetății Ierusalimului (în care au murit 7000 de oameni), aceasta întâmplându-se înainte ca trâmbița a șaptea să sune (Apoc. 11:13,15), deci înainte de răpirea Bisericii (dacă acceptăm poziția midtribulaționistă), afirmându-ni-se în acest context doar că oamenii care au scăpat vii în urma cutremurului de pământ „s-au îngrozit și au dat slavă Dumnezeului cerurilor” (v.13c), fără a ni se afirma că s-ar fi pocăit.

<sup>24</sup> Această atitudine e regăsită și în Apoc. 16:9,10,11.

<sup>25</sup> Sublinierea de mai sus nu afirmă că sfinții care vor fi pe pământ în prima parte a tribulației nu vor fi protejați de Dumnezeu, însă acest argument nu poate fi regăsit în Apoc. 7:3-8.

și cea posttribulaționistă. Expresia „din necazul cel mare” poate constitui un argument în plus în favoarea posttribulaționismului, dar mai ales a midtribulaționismului.

În Apoc. 8 „rugăciunile sfinților” (vv.3,4) sunt puse pe altarul lui Dumnezeu, dovadă a faptului că încă mai sunt sfinți pe pământ. În Apoc. 10:7, când îngerul al șaptea sună din trâmbiță, ni se afirmă clar că se va sfârși taina lui Dumnezeu, după vestea bună anunțată de El robilor Săi, prorocii. Asemănarea dintre Apoc. 10:7 și 1Cor. 15:52 este izbitoare, deoarece în ambele pasaje ni se afirmă că Mesia va reveni la cea din urmă trâmbiță, respectiv la trâmbița a șaptea. Mai mult, Apoc. 11:15, confirmă promisiunea din Apoc. 10:7 și anume că în momentul în care trâmbița a șaptea a sunat „în cer s-au auzit glasuri puternice, care ziceau: ’Împărăția lumii a trecut în mâinile lui Domnului nostru și a Hristosului nostru. El va împărății în vecii vecilor.’” E important să amintim că deși activitatea fiarei e descrisă în detaliu în cap. 13, ea va debuta înainte ca trâmbița a șaptea să sune (Apoc. 11:7). Activitatea fiarei se va manifesta prin hule (aduse la adresa lui Dumnezeu, a Numelui și a cortului Său – v.6) și mai ales prin puterea de a se lupta cu sfinții și chiar de a-i birui (Apoc. 13:7, inclusiv pe cei doi martori uciși de aceasta în piața cetății – 11:7; 14:12). Întreaga perioadă în care fiara va avea putere de manifestare va fi de 42 de luni (adică de 3 ani și jumătate).

Acceptând că Mesia va reveni la cea din urmă trâmbiță (1Cor. 15:52; Apoc. 11:7) și mai ales că Biserica nu va fi pe pământ în momentul dezlănțuirii mâniei lui Dumnezeu (1Tes. 1:10; Apoc. 3:10; Luca 21:36 și Rom. 5:9), ajungem la concluzia că răpirea Bisericii va avea loc la mijlocul necazului cel mare. Mai ales că ni se subliniază că după ultima trâmbiță se manifestă mânia lui Dumnezeu, înțelegându-se astfel că până la cea din urmă trâmbiță a activat doar mânia omului și a fiarei, respectiv a balaurului (a lui Satan) – „neamurile se mâniaseră, dar a venit mânia Ta” – ni se afirmă imediat după ce s-a sunat din trâmbița a șaptea (Apoc. 11:18).

Mai mult, din Apoc. cap. 15 se observă că Biserica nu mai e amintită ca fiind pe pământ, ci din contră se află pe „marea de sticlă amestecată cu foc” având alăutele lui Dumnezeu în mână și cântând cântarea lui Moise și cântarea Mielului (v.2,3). În acest context, biserica e prezentată ca fiind formată din „biruitoarii fiarei, ai icoanei ei și ai numărului numelui ei” (Apoc. 15:2), ceea ce implică în mod clar existența Bisericii pe pământ atât în timpul arătării lui Anticrist, cât și imediat după ce acesta și-a început activitatea, deoarece altfel nu ar fi putut să lupte cu el și implicit să-l biruie.

De asemenea, ni se evidențiază clar că doar după ce Biserica a fost luată la cer a început să se dezlănțuie mânia lui Dumnezeu manifestată în mai multe contexte (Apoc. 15:7; 15:1,6; 16:1,6,19; 17:6; 18:3a,20,24; 19:2,15).

Mai apoi, un alt argument în favoarea midtribulaționismului e regăsit în Apoc. 20:4, unde ni se subliniază că printre martirii care au avut parte de „întâia înviere” sunt și cei ce au fost uciși, deoarece „nu s-au închinat fiarei și icoanei ei și nici nu au primit semnul ei pe frunte”, fapt care implică existența Bisericii în timp ce Anticrist își va derula o parte a activității sale.

În urma acestei analize putem concluziona afirmând că Biserica va avea parte de necazul cel mare și, mai mult, ca și până acum, de mânia produsă de om, de Satan și de slujitorii acestuia, însă, în niciun caz, nu și de mânia lui Dumnezeu. Așadar, dintre cele trei concepții tribulaționiste, în opinia studiului de față, cea mai apropiată de mesajul Bibliei este concepția midtribulaționistă.

Problema cea mai stringentă care se ridică în acest context (pusă într-un mod expres de pretribulaționiști) este cea a iminenței răpirii, care aparent, odată ce acceptarea concepției midtribulaționiste, devine nulă. Privitor la acest domeniu, trebuie să acceptăm că nu avem nici o dovadă clară a momentul în care începe derularea celei de-a 70-a săptămâni profetice, respectiv a celor șapte ani ai necazului cel mare. Asemănător cu ceea ce afirmă Grudem<sup>26</sup> privitor la semnele care vor precede revenirea lui Mesia, subliniem că e posibil ca necazul cel mare să fi și început, și mai mult, se poate chiar să mai existe doar câteva momente până la consumarea celor trei ani și jumătate, moment care va declanșa răpirea Bisericii.

### 3. Atitudinea credinciosului în raport cu evenimentele escatologice

Subliniem că, indiferent de concepția pe care o adoptă un creștin, mai precis, fie că acceptă poziția pre-, mid- sau post-tribulaționistă, mesajul biblic se concentrează pe ideea de a fi pregătit ca Mesia să revină în orice moment.<sup>27</sup> George E. Ladd scria corect că „discursul de pe Muntele Măslinilor are ca prim scop un obiectiv etic: să îndemne la veghere și la pregătirea pentru sfârșit.”<sup>28</sup> În mai multe ocazii se accentuează că adevăratul creștin în raport cu parusia lui Mesia trebuie să fie sfânt („ca să fiți *curați*

<sup>26</sup> W. Grudem în dreptul tuturor semnelor care vor preceda revenirea lui Mesia trage următoare concluzie, și anume „că este improbabil, dar posibil, ca semnele să se fi împlinit deja”: Grudem, *Teologie sistematică*, 1143. În opinia mea, necazul cel mare e imposibil să se fi terminat în cadrul secolului întâi, ceea ce consider că e posibil e ca necazul cel mare să fi debutat deja sau dacă nu atunci e cel puțin posibil să înceapă oricând.

<sup>27</sup> Subliniem că pregătirea credinciosului trebuie să constituie o urgență a vieții acestuia indiferent de concepția tribulaționistă adoptată, deoarece, în cazul în care va fi o răpire secretă (după percepția pre- și mid- tribulaționistă), cu siguranță cei nepregătiți nu vor fi răpiți, iar în cazul în care Dumnezeu va îngădui ca Biserica Să să traverseze necazului (sau cel puțin o parte a acestuia), la fel cel nepregătit nu va rezista fără a se lepăda de Hristos și implicit va pierde mântuirea.

<sup>28</sup> George E. Ladd, *Prezența viitorului*, (titlul original: *The Presence of the Future*), Cartea Creștină, Oradea, 1997, 287.



și să nu vă poticniți până în ziua venirii lui Hristos, plini de rodul neprihănirii” – Fil. 1:10-11; 2Pet. 3:11; Apoc. 16:15 ; 1Ioan 2 :28). Mai apoi, apostolul Pavel subliniază faptul că doar cei ce „vor fi iubit venirea” lui Mesia vor primi cununa (2Tim. 4:8). Nu de puține ori, atât Domnul Isus cât și autorii epistolelor, subliniază că adevărații creștini trebuie să fie într-o așteptare activă a revenirii lui Mesia („așteptând și grăbind venirea zilei lui Dumnezeu” – 2Pet. 3:12; 1Cor. 1:7; 1Tes. 1:10; Tit 2:13 Ev. 9:28; 11:10), pentru ca, în final să ni se amintească urgența vegherii pentru ca nu cumva Mesia să vină „ca un hoț” și să ne prindă nepregătiți (Apoc. 3:3; 16:15 ; Mat. 24:34; Luca 12:39). De asemenea, ni se afirmă clar că vegherea trebuie să fie împletită cu rugăciunea („vegheați și rugați-vă, ca să nu cădeți în ispită” – Mat. 26:41; Marcu 13:33,34,35,37; Luca 21:36; 1Cor. 16:13; 1Tim. 5:6; 1Pet. 5:8).

## Concluzie

Privitor la pozițiile tribulaționiste, în opinia prezentului studiu cea mai bine argumentată biblic este cea mid-tribulaționistă, astfel înțelegând pe scurt că, după debutul tribulației, la mijlocul acesteia, imediat după ce Antihrist își va revela identitatea reală, Mesia va veni în mod secret, va avea loc învierea sfinților și cei ce au înviat împreună cu cei sfinți care vor fi în viață (Biserica) vor fi răpiți cu El la cer. După finalizarea ultimilor trei ani și jumătate ai tribulației, Mesia va reveni împreună cu Biserica Sa, vor învia cei sfinți din timpul ultimilor trei ani și jumătate, va avea loc lupta de la Armaghedon în urma căreia Mesia împreună cu sfinții Săi va ieși biruitor și ca urmare îl va arunca pe Anticrist și colaboratorii lui în iad. Mai apoi, se va instaura Împărăția milenară, timp în care Satan va fi legat și va avea loc domnia lui Mesia pe pământ împreună cu toți sfinții Săi. La finalul celor 1000 de ani, Satan va fi din nou dezlegat, se va uni cu toți cei ce l-au acceptat pe Mesia ca Domn doar de formă și va avea loc ultima luptă în urma căreia Mesia va ieși biruitor. Mai apoi, va avea loc învierea universală în cadrul căreia toți morții vor învia și se va derula judecata finală și irevocabilă, urmând ca mai apoi să fie proclamată eternitatea.

Privitor la maniera în care adevărul creștin trebuie să se raporteze la toate evenimentele escatologice, dar în mod expres la cel al revenirii lui Mesia, ni se accentuează că el trebuie să fie sfânt în toată purtarea sa, să iubească acest moment al întoarcerii lui Mesia și să o aștepte în mod activ printr-o veghere susținută.

# „Speranța nu înșală” (Rom 5:5a): Existența creștină actuală trebuie să fie caracterizată de speranță

*Călin-Daniel PAȚULEA\**

**Resoconto:** Apostolo Paolo rinvia alla speranza, come il motore per colui che crede, che realizza l'adesione alla grazia e si slancia nell'amore verso Dio. Appartiene al patrimonio spirituale di ogni essere umano, e una virtù teologale e allo stesso tempo e dono di Dio, un dono essenziale per la crescita della vita spirituale. L'Apostolo delle genti offre alla speranza tutto il suo valore di virtù teologale: la speranza non delude (cf. Rom 5:5a) perché l'amore di Dio «è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rom 5:5b). Il compito dell'Apostolo sarà quello di aiutare il popolo credente ad alzare gli occhi e a guardare lontano, vivendo di speranza, perché le promesse non vengono deluse e la speranza ci spalanca prospettive e orizzonti assolutamente nuovi e imprevisibili. Il nuovo popolo di Dio deve essere un popolo della speranza, perché con Cristo la speranza ha cominciato a divenire certezza.

**Parole chiavi:** *Amore, Fede, Giustificazione, Pace, Parola di Dio, Pazienza, Sofferenza, Speranza*

**Cuvinte cheie:** *iubire, speranță, justificare, pace, Cuvântul lui Dumnezeu, răbdare, suferință, harul speranței.*

## Introducere

Paul, Apostol al speranței, ne învață că viața noastră creștină nu este altceva decât speranță, o speranță care se implică în viața prezentă și ne conduce la Hristos prin împlinirea a ceea ce s-a promis prin botez. Tematica speranței poate fi tratată din mai multe puncte de vedere. Perspectiva noastră este și de această dată clară și precisă, adică ne folosim de Cuvântul lui Dumnezeu, prezent în Sfânta Scriptură, în special

---

\* Lect. Univ. Pr. Dr. Călin-Daniel PAȚULEA. Facultatea de Teologie Greco-Catolică, Cluj-Napoca Departamentul Blaj. S-a născut la Blaj în anul 1969. După completarea studiilor în cadrul Institutului Teologic Greco-Catolic de la Blaj, și-a continuat pregătirea teologică la Facultatea de Teologie din Lugano (Elveția). A fost hirotonit preot în Arhieparchia de Alba Iulia și Făgăraș, în 1999. În prezent este lector universitar dr. în cadrul Departamentului de Teologie Pastorală din Blaj, catedra de Teologie Biblică: Vechiul și Noul Testament, al Facultății de Teologie Greco-Catolică din Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca. A publicat diverse studii, articole și volume de carte (danielpatulea@yahoo.it).

un fragment din literatura paulină, lăsându-ne conduși și de învățătura magisterială și de experiența vieții creștine.

## Propunere de lectură

Cap. 5, în cadrul Scrisorii către Romani, constituie începutul unei noi secțiuni în prima parte a scrisorii (cf. Rom 1:16–8:39), cu un conținut kerigmatic, Paul tratând despre relația credincioșilor în Isus și Spiritul Sfânt, precum și a implicațiilor justificării în existența acestora<sup>1</sup>. În același timp, Apostolul subliniază *lauda* creștinului care este întemeiată pe har, laudă care în secțiunea anterioară a fost exclusă (cf. Rom 1:18–4:25), întrucât omul, supus păcatului, este prototipul omului degradat în ceea ce privește demnitatea sa, și „cu toate acestea este iluminat de o lumină care îl împiedică să dispere și îl deschide către speranță”<sup>2</sup>. *Lauda*, în viziunea paulină, are ca și punct de plecare două perspective, cea cristologică, adică Hristos Domnul nostru a împlinit lucruri mărețe, iar cea de a doua având ca și fundament paralelismul antitetice, adică *unul – mulți*, respectiv *Hristos – Adam*. Apostolul ne demonstrează, în același timp, modul în care Dumnezeu mântuiește pe cei justificați, conducându-i la viața veșnică și înviindu-i prin intermediul puterii Spiritului său.

Conceptul justificării a încheiat secțiunea anterioară (cf. Rom 4:25), iar acum Paul urmărește să propună anumite concluzii<sup>3</sup>, precum și să descrie experiența credincioșilor în condiția de har<sup>4</sup>. Justificarea a fost deja săvârșită pe cruce, iar ca și fundament al acesteia întâlnim credința (cf. 5:1), astfel că creștinul beneficiază de „pace de la Dumnezeu” (5:1) și posibilitatea de a se lăuda „în speranța gloriei lui Dumnezeu” (5:2b). Pacea despre care vorbește Apostolul este cea escatologică, care ne este deja împărtășită, este deja o realitate concretă, ca și expresie și manifestare a mântuirii oferită de Dumnezeu prin mijlocirea lui Isus Hristos: „pacea este și garanția că într-o zi vom poseda gloria, pe care acum nu o avem și care este proprie lui Dumnezeu, mai exact participare la viața sa veșnică. Din cauza păcatului, omul este lipsit de «glorie»; dar unde există dreptate, acolo nu poate să lipsească gloria”<sup>5</sup>. Această pace, deja câștigată, trebuie să fie păstrată ca și ceva stabil și protejată împotriva riscurilor de

<sup>1</sup> Cf. R. P. VIARD, *Épître aux Romains*, în L. PIROT, A. CLAMER (coord.), *La Sainte Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1948, 67–70; P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1970, 93–98; K. KERTELGE, *Lettera ai Romani*, Città Nuova, Roma 1985<sup>2</sup>, 84–89; G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, II, Borla, Roma 1990<sup>2</sup>, 291–297; M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo*, Dehoniane, Bologna 2002, 39–41.

<sup>2</sup> M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo*, 39.

<sup>3</sup> Cf. K. KERTELGE, *Lettera ai Romani*, 84–85.

<sup>4</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, 292.

<sup>5</sup> P. ALTHAUS, *La lettera ai Romani*, 94.

a o pierde, deoarece din cauza păcatului omul este lipsit de această pace și lipsit de speranța gloriei: „Aceasta este pacea adusă în dar de către cel Înviat. De o astfel de pace se bucură credinciosul justificat. Ea vine de la Hristos, îl întâlnește pe credincios, căruia îi permite să intre în colaborare, într-un mod nou, cu Tatăl. Pacea este darul pe care Hristos îl face prin sine însuși: «El este pacea noastră» (Ef 2, 14)”<sup>6</sup>. Experiența celor justificați este caracterizată de pacea cu Dumnezeu și de speranța mântuirii veșnice<sup>7</sup>, mântuirea este pentru noi justificarea datorată lui Hristos, ne este dăruită și acționează în noi, astfel că justificarea devine fundamentul speranței noastre pentru viitor, precum și trecerea „radicală de la refuzul Creatorului și a propriei creaturalități la acceptarea Dumnezeului aliat și a solidarității cu ceilalți, având la bază logica pactului. Este tocmai o situație de har în care este introdus justificatul”<sup>8</sup>. Speranța<sup>9</sup> reprezintă un aspect caracteristic al experienței celui justificat, deoarece presupune deschiderea față de un viitor înălțător, glorios, adică către acea stare specifică persoanelor schimbate de acțiunea dumnezeiască; presupune așteptare și încredere, precum și răbdare perseverentă. Ea nu poate fi redusă la un simplu optimism, ci este o prezență încrezătoare și activă în cadrul existenței creștine, întrucât „deschiderea către viitor se conjugă cu asumarea unei responsabilități depline, active în momentul prezent”<sup>10</sup>.

Speranța, în special în momente de chinuri și suferință, în contextul paulin<sup>11</sup>, vine să clarifice semnificația paradoxală a *laudei* creștinului<sup>12</sup>. Suferința trebuie trăită cu răbdare<sup>13</sup>, iar virtutea demonstrată și justificată ne conduce la speranță, ca și o

<sup>6</sup> M. ORSATTI, *Il capolavoro di Paolo*, 40.

<sup>7</sup> Cf. G. COSTA, *Lettera ai Romani*, în *La Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1996<sup>2</sup>, 2684.

<sup>8</sup> G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, 293.

<sup>9</sup> Creștinii sunt cei care se bucură în speranță (cf. 1 Tes 4:13; Rom 12:12), Dumnezeu creștinilor este un Dumnezeu al speranței (cf. Rom 15, 13), Hristos este speranța gloriei (cf. Col 1:17), insistența aceasta în ceea ce privește speranța este o caracteristică de natură paulină, specifică Apostolului Paul: verbul, *elpízō*, de 19 ori dintr-un total de 31 în Noul Testament; substantivul, *elpis*, de 36 de ori dintr-un total de 53; în Rom de 4 ori verbul și de 13 ori substantivul; substantivul, *elpis*, este deci întâlnit aproape în exclusivitate în epistolarul paulin, fiind absent în evanghelii, cu toate acestea ideea speranței este prezentă în întreg Noul Testament; cf. E. HOFFMANN, *elpis, elpízō*, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed. îngr. de), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 2000<sup>6</sup>, 1764.

<sup>10</sup> G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, 295.

<sup>11</sup> În Rom 8, 24–25 asistăm la o definiție propusă de către Apostol: „În speranță am fost mântuiți: Dar speranța care se vede nu este speranță, deoarece cum ar putea spera cineva ceea ce vede? Însă, dacă sperăm ceea ce nu vedem, atunci așteptăm cu răbdare”, speranța presupune răbdare, aspectul așteptării răbdătoare este specific speranței, *elpis*, se configurează ca și un element al mântuirii finale.

<sup>12</sup> Creștinul, în gândirea lui Paul, este deja un înviat prin botez, dar trebuie să spere în înviere (cf. Rom 5:1–11; 8:3 ș.u.), așteptând printr-o viață sfântă ziua Domnului (cf. 2 Tim 2:18; 2 Pt 3:11 ș.u.).

<sup>13</sup> Comentează G. COSTA: „O astfel de răbdare care ia naștere din speranță, constituie o verificare solidă în care speranța se realizează cel mai bine”, *Lettera ai Romani*, 2685.

așteptare a mântuirii, a împlinirii escatologice<sup>14</sup>, speranță de care Paul nu se rușinează, dimpotrivă se mândrește, deoarece Spiritul Sfânt a revărsat în inimile oamenilor iubirea lui Dumnezeu (cf. Rom 5, 5b). Iubirea lui Dumnezeu și moartea ispășitoare a lui Hristos pentru noi păcătoșii, ne justifică, ne împacă cu Dumnezeu și deci ne mântuiește, astfel că nu va mai stăpâni moartea ci viața (cf. 1 Cor 12:13; 2 Cor 1:21–22). Apostolul Paul blochează o eventuală interpretare negativă a speranței, ca și o orientare către ceva ipotetic și nebulos, și atribuie acesteia valoarea de virtute teologală, insistând asupra legăturii strânse cu iubirea și credința, adăugând îndrumări privind împlinirea practică a speranței creștine<sup>15</sup>. În calitate de creștini, a spera înseamnă a aștepta împlinirea a ceva care se află deja în posesia noastră: „Speranța nu înșeală pentru că iubirea lui Dumnezeu a fost revărsată în inimile noastre prin Spiritul Sfânt care ne-a fost dat” (Rom 5:5)<sup>16</sup>, pentru că are ca și fundament iubirea lui Dumnezeu, o iubire care a invadat intimitatea ființei noastre printr-un gest concret al dăruirii Spiritului Sfânt<sup>17</sup>. Speranța creștină amprentează viața, se dezvoltă prin intermediul credinței, speranța constituind, împreună cu credința, esența identității creștinului, iar „dacă ținem cont că *pistis* se dezvoltă prin iubire (Gal 5:6), rezultă clar cum *pistis*, *agápē* și *elpis* formează existența creștinului”<sup>18</sup>; nu se bazează pe certitudini umane, ci are la bază iubirea lui Dumnezeu, „omul justificat «prin credință» este cucerit, îmbogățit și reînnoit de către iubirea lui Dumnezeu prin intermediul Spiritului care se revărsă în inimile noastre”<sup>19</sup>. Existența și trăirea speranței se datorează noului raport al omului cu Dumnezeu instituit de Isus Hristos<sup>20</sup>, este rezultatul manifestării iubirii sale față de noi prin moartea lui Hristos pentru păcatele noastre, o iubire dăruită în mod continuu prin împărtășirea Spiritului Sfânt: „ținând cont de lucrarea prin care Dumnezeu, în patima glorioasă a Fiului său și prin revărsarea Spiritului lui Hristos înviat, a împlinit

<sup>14</sup> Comentează K. KERTELGE: „Motivul pentru care se acceptă suferințele constă în faptul că în acestea, în imaginea lor de moarte, se remarcă în special speranța pentru viață”, *Lettera ai Romani*, 88. Suferința determină răbdare iar răbdarea virtute; în 2 Cor 10:18 este evident faptul că creștinul nu este un virtuos de unul singur, ci este Dumnezeu cel care îl întărește, „căci nu cel care se laudă pe sine este vrednic de cinste, ci acela pe care Domnul îl laudă”.

<sup>15</sup> Sfântul Paul oferă o lectură personalizată a Ps 22:6 și 25:3–20: „Speranța nu înșală” (Rom 5:5a), adică speranța nu este doar o consolare, mângâiere, ea reprezentând o înșușire, o posedare a acelei raze de lumină care în mijlocul suferințelor și încercărilor la care este supus creștinul, deschide calea către gloria lui Dumnezeu; cf. K. KERTELGE, *Lettera ai Romani*, 88.

<sup>16</sup> Comentează M. ORSATTI: „Anunțând darul Spiritului, versetul devine preludiv pentru cap. 8. A iubi este dorința arzătoare a fiecărui om. De foarte multe ori iubirea se reduce într-o samavolnicie egoistică. Este nevoie de a redescoperi izvorul iubirii autentice, din care să se inspire și să se adape”, *Il capolavoro di Paolo*, 41.

<sup>17</sup> Cf. G. BARBAGLIO, *Le lettere di Paolo*, 295.

<sup>18</sup> R. BULTMANN, *elpis*, în GLNT, III, Paideia, Brescia 1967, 545.

<sup>19</sup> G. COSTA, *Lettera ai Romani*, 2685.

<sup>20</sup> Afirmă P. ALTHAUS: „Fără Hristos între Dumnezeu și om este dușmănie și luptă. Omul este adversarul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu în sfințenia sa este adversarul păcatului”, *La lettera ai Romani*, 93.

promisiunile profetice, creștinul speră în parusia Domnului și în învierea morților (cf. 1 Tes 1:9 ș.u.), adică în realizarea tuturor lucrurilor vestite de Dumnezeu prin gura profeților săi<sup>21</sup>. Speranța nu se adresează actualizării vreunui ideal pe care omul însuși îl proiectează în viitor, ea reprezintă încrederea în Dumnezeu, statornicirea în așteptarea binelui promis, iar dacă promisiunea se împlinește nu devine o posesiune, ci o continuă manifestare a încrederii că Dumnezeu va păstra ceea ce a dăruit. Însăși ființa și existența creștinului nu pot fi separate de speranță, nici măcar în forma sa completă și perfectă<sup>22</sup>.

### **Speranța, o virtute care îi oferă omului restaurarea perfectă în Hristos**

Adeziunea prin credință la persoana Mântuitorului declanșează în același timp pentru noi speranța, cu obiectul său de natură escatologică (cf. Tit 2:11–13)<sup>23</sup>. Speranța noastră creștină este o speranță a gloriei, a vieții veșnice, a învierii și a mântuirii<sup>24</sup>. Este întotdeauna cristocentrică și teocentrică, se bazează pe harul lui Dumnezeu care este în Isus Hristos. Speranța determină o altă atitudine, respectiv răbdarea statornică<sup>25</sup>, care nu trebuie să se traducă într-o atitudine de resemnare, ci o fermitate rezistentă, o perseverare, mai ales în încercări care sunt patrimoniul nostru spiritual. Încercările și suferințele dau naștere răbdării, care, la rândul ei, dă mărturie despre faptul că prin astfel de momente se atinge speranța: „ne lăudăm în încercări, știind că încercarea aduce răbdare, răbdarea virtute, virtutea speranță, iar speranța nu înșală” (Rom 5:3–5a). Noi creștinii sperăm în Domnul cel viu (cf. 1 Tim 4:10; 5:5), în tot ceea ce am primit în Isus Hristos; mai mult decât atât Isus Hristos este speranța noastră (cf. Col 1:27) și în El noi sperăm (cf. 1 Cor 15:19; Ef 1:13), având ca și fundament iubirea lui Dumnezeu și eficacitatea credinței (cf. Gal 5, 6)<sup>26</sup>. Asemenea credinței și speranța este un dar de la Dumnezeu și se îmbogățește prin darul Spiritului Sfânt<sup>27</sup>. Speranța

<sup>21</sup> B. STUDER, *Speranza*, în A. Di BERARDINO (ed. îngr. de), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, II, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1984, 3270.

<sup>22</sup> Cf. R. BULTMANN, *elpis*, în GLNT, III, Paideia, Brescia 1967, 545.

<sup>23</sup> Afirmă B. STUDER: „Speranța nu este doar o așteptare, și nici doar o încredere în promisiunile dumnezeiești, ci și răbdare (cf. Rom 8:25). Răbdarea însăși nu ar fi posibilă fără exemplul lui Hristos răstignit și fără harul Spiritului Sfânt, care ne determină să iubim dreptatea, acceptarea necondiționată și completă a voinței lui Dumnezeu”, *Speranza*, 3278.

<sup>24</sup> Cf. 1 Tes 4:13–14; 5:8; 1 Cor 15:19; Col 1:27; Rom 8:24; Tit 1:2–3.7.

<sup>25</sup> Cf. U. FALKENROTH, *hypoménō, hypomonē*, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed. îngr. de), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 1221.

<sup>26</sup> Cf. K. H. SCHEKLE, *Paolo, vita, lettere, teologia*, Paideia, Brescia 1990, 238–239.

<sup>27</sup> Speranța, dar supranatural al lui Dumnezeu, a căru creștere depinde de influența lui Dumnezeu, chiar dacă nu lipsesc încercările, atât exterioare cât și interioare, cu scopul de a tinde către infinit, către veșnicie. Deși este caracterizată de tensiune către viitoarea venire a lui Hristos, speranța ne

este o așteptare răbdătoare și încrezătoare a Domnului ca și mântuitor, o perseverare pe itinerarul mântuirii, creștinul sperând și luptând pentru premiul incoruptibil, proces caracterizat de purificare personală și sfințenie pentru a putea spera acest premiu<sup>28</sup>. Mai presupune trăirea prezentului proiectați în viitor, situându-ne între acel „deja dar nu încă”, siguri de faptul că realitatea istorică va fi depășită: „creștinul este chemat să trăiască în speranță, să se lase condus de aceasta, să reziste păcatului, deoarece este îndreptat către viitor, asumându-și provocările și încercările iubirii în lumina vieții veșnice”<sup>29</sup>. Interesul în ceea ce privește speranța trebuie să fie mereu activ, atât din punct de vedere teologic cât și practic. Constatăm necesitatea depășirii unui concept despre Dumnezeu aparținând trecutului; să ne gândim la un Dumnezeu ca și absolutul pentru oameni, fiind invitați să ne punem încrederea în viitor și să trăim prezentul ca și ceva incomplet, angajându-ne continuu prin trăirea credinței escatologice marcată de atitudinea așteptării în vederea dobândirii bucuriei cerului, „drept răsplata veșnică a lui Dumnezeu pentru faptele bune împlinite cu harul Hristos”<sup>30</sup>.

Speranța este aspirația intensă către comuniunea fără limite, este rezultanta prieteniei omului cu Dumnezeu, doar unde există și dacă există această prietenie adevărată, există și speranță. A spera pentru om, înseamnă a trăi prietenia cu Dumnezeu, cu toate exigențele pe care le presupune, a construi condițiile pentru ca prietenia să fie vie, să se dezvolte în vederea descoperii unui viitor nou: „A trăi înseamnă a spera; a spera înseamnă a fi puși pe o cale în care, oamenii și universul, sunt uniți de legături radicale de solidaritate. Itinerarul omului în istorie este *deja* început și merge către acel *nu încă*, care, temut sau iubit, îl zorește neîncetat. Prezentul vieții este deci o mijlocire a celui *deja* către *nu încă*”<sup>31</sup>. Riscul cel mare este acela de a nu trăi propria condiție de călători către patria cerească, de a refuza această călătorie, de a rămâne fără posibilitatea de a înainta pe calea lui Dumnezeu<sup>32</sup>. Trebuie să fim oameni ai viitorului, un viitor pe care să nu-l așteptăm să ne fie dăruit doar după moarte, ci să fie deja trăit ca și comuniune cu Dumnezeu, începută prin învierea lui Hristos, un eveniment care nu este doar al trecutului, ci este prezența continuă și activă a lui

---

angajează în ceea ce privește prezentul, în situația reală și concretă pe care o trăim, pentru că și prezentul este îndreptat și pregătește o realitate viitoare.

<sup>28</sup> Cf. E. HOFFMANN, *elpis, elpizō*, în L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (ed. îngr. de), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, 1767.

<sup>29</sup> L. OVIEDO, *Speranza*, în L. PACOMIO, V. MANCUSO (ed. îngr. de), *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, casale Monferrato (AL) 1993, 988.

<sup>30</sup> *Catehismul Bisericii Catolice*, 1821.

<sup>31</sup> D. MONGILLO, *Speranza*, în L. ROSSI și coll. (ed. îngr. de), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Paoline, Roma 1981<sup>5</sup>, 1018.

<sup>32</sup> Cf. A. DE SUTTER, M. CAPRIOLI, *Speranza*, în E. ANCILLI (ed. îngr. de), *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, 3, Città Nuova, Roma 1990, 2366.

Dumnezeu care transformă istoria omului<sup>33</sup>. A spera înseamnă a trăi implicați în lucrarea lui Dumnezeu, a dispera înseamnă a refuza acțiunea continuă a lui Hristos în viața și existența noastră: „A spera înseamnă a vrea ca Hristos, în noi și prin intermediul nostru, să continue lucrarea de mântuire și de eliberare care se realizează în istorie. Omul trăiește în Hristos înviat când se lasă mântuit de el și devine la rândul său eliberator. Omul are speranță când săvârșește lucrările speranței, adică acele lucrări care stabilesc dreptatea și prietenia între oameni și care îl preamăresc pe Dumnezeu”<sup>34</sup>.

## Concluzia

Apostolul ne-a prezentat un proiect înălțător, deschis speranței, care ne obligă și ne oferă dimensiunea psihologică și spirituală pentru a contempla lucrarea lui Hristos și consecințele benefice pentru existența noastră creștinească. Lucrarea lui Dumnezeu în Hristos este învingătoare și hotărâtoare. Este învingătoare asupra păcatului și asupra morții, hotărâtoare în ceea ce privește speranța și viața. Ne pregătește într-un anume nod la convertire (*metánoia*), la lupta împotriva păcatului, presupunând și o viață morală perfectă, pe care să o trăim indiferent de eforturile depuse<sup>35</sup>; speranța constituie un impuls pentru o viață marcată de virtuți și sprijină apropierea noastră continuă de Hristos în vederea reînnoirii finale în Hristos<sup>36</sup>. O astfel de lucrare a inaugurat o lume nouă, o nouă creație. Spiritul Sfânt revărsat în inimile noastre este dovada, iar iubirea crucii este fundamentul, astfel încât starea de justificare sau împărăția harului, reprezintă prezentul mântuitor în care suntem și trăim, o trăire în pace ca rezultat al faptului că suntem mântuiți și reconciliați. Toate acestea au o mare însemnătate pentru noi creștinii, care am ales în favoarea lucrării lui Dumnezeu în Hristos; condiția de păcat și de moarte a fost învinsă pentru toți pe cruce, în sângele lui Isus Hristos. Consecința? A luat naștere, și trebuie să continue acest proces, noua umanitate. Este o frântură de antropologie creștină oferită de Paul în cadrul căreia se ascunde acea tensiune dintre destin și responsabilitate, dintre umanitatea noastră și alegerea fundamentală pe care o facem în favoarea statutului de om perfect, al cărui obiect al speranței îl reprezintă Isus Hristos<sup>37</sup>. Prin intermediul unei astfel de antro-

<sup>33</sup> Cf. M. ORSATTI, C. PAȚULEA, *O plăcută enigmă. Introducere în Apocalipsă*, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2015, 113–124.

<sup>34</sup> D. MONGILLO, *Speranza*, 1020–1021.

<sup>35</sup> Cf. 1 Cor 9, 10:24–27; Col 1:21–23.

<sup>36</sup> Cf. *Lumen gentium*, 48.

<sup>37</sup> Obiectul specific al speranței creștine este plinătatea lui Hristos (cf. Ef 4:11–13), restaurarea perfectă în Hristos a omului și a universului, restaurare care se pregătește în timp, o restaurare continuă care ne conduce către Paștele veșnic; creștinul speră în lucrurile invizibile, fiind capabil de aceasta datorită intervenției Spiritului Sfânt în favoarea sa; creștinul este unul care speră, un *fideliter credens*, speră



pologii, noi creștinii trebuie să privim cu tărie la Hristos, să-l alegem în mod continuu pe Hristos, pentru că lucrarea de justificare și de reîmpăcare, săvârșită de Dumnezeu în Hristos a învins, prin intermediul harului, păcatul și moartea. Nu înseamnă nici-decum că limităm astfel libertatea omului, obligația acestuia de a răspunde. Sarcina noastră este aceea de a adera la viața lui Hristos prin credință și speranță, recunoscând tăria și puterea împărăției harului, trăind și practicând speranța ca și o virtute optimistă, optimism care să apară și să se dezvolte în fiecare moment al existenței noastre.

---

împotriva speranței asemenea lui Avram. Se încrede în totalitate în Dumnezeu, Dumnezeu fiind nu numai obiectul speranței, ci și motivul și garanția acesteia; cf. *Gaudium et spes*, 38.

## ***Totul pentru Biserica lui Cristos.*** **O circulară din 1865 a episcopului Iosif Papp-Szilágyi**

***Adrian PODAR\****

**Abstract:** *Everything for the Church of Christ. A 1865 circular letter of the bishop Iosif Papp-Szilágyi.* Bishop Iosif Papp-Szilágyi is one of the most remarkable personalities of the Romanian Greek-Catholic Church in Oradea. Led by love for his church and his people, he never got tired to provide for them either spiritually or financially, according to the needs of the believers. By presenting this circular letter, we bring forward this reality. The document opens with a clarification related to the identity of those then called “not united”. Later, he takes the opportunity of writing this letter in order to encourage the Romanians to stay faithful to the Church of Rome, the teacher of truth, and to be proud that they are part of this institution, as it is the source of their national awareness. This circular letter was written a year after the publication of his catechism, which was conceived in agreement with the feelings of unity desired by the Roman Pontiff for the whole Eastern Christianity.

**Key words:** *Iosif Papp-Szilágyi, Greek-Catholic, Church, Oradea, circular, letter*

**Cuvinte cheie:** *Iosif Papp-Szilágyi, Biserica Greco-Catolică, Oradea, scrisoare, circulară*

Episcopul Iosif Papp-Szilágyi este una dintre figurile remarcabile ale Bisericii Greco-Catolice românești. Mănat de pasiune pentru Biserică și poporul din care făcea parte, ierarhul din Oradea nu a obosit niciodată să ofere resursele necesare vieții materiale și spirituale credincioșilor săi. Prin circulara pe care o propunem dorim să evidențiem această realitate. Prezentul document debutează cu o lămurire legată de identitatea celor neuniți. Mai apoi, se folosește de ocazia redactării circularei pentru a încuraja românii să rămână fideli Bisericii Romei, învățătoarea adevărului și să fie mândri că fac parte din aceasta, căci este și sursa recunoașterii identității naționale. Circulara a fost scrisă în anul următor publicării catehismului său, și aceasta este în ton cu sentimentele de unitate nutrite de către Pontiful Roman pentru Răsăritul creștin.

La un an după publicarea *Catechismulu unirii basericesci a tuturor romanilor*<sup>1</sup>, episcopul Iosif Papp-Szilágyi transmite o circulară în care încurajează românii să

---

\* pr. prof. dr. Adrian Podar, Liceul Greco-Catolic *Iuliu Maniu*, Oradea

<sup>1</sup> Iosif Papp-Szilágyi, *Catechismulu unirii basericesci a tuturor romanilor. Cuventu parintiescu catra natiunea romana a jubitoriului de neamulu seu episcopu alu Oradiei Mari unitu cu Roma Josifu Papp-Szilágyi edatu in Oradea Mare 1864*, Oradea, Tipariu lui Aloisiu Tichy, 1864.

trăiască viu credința lor catolică. Acesta, anexată acestui articol, se află în fondul arhivistic din Alba Iulia.

În preajma aceluși an, 1865, greco-catolicii și ortodocșii erau în procente aproape egale în Ardeal, 31%, respectiv 30%<sup>2</sup>, dintr-o populație de 3.666.546, conform recensământului din 1857. Perioada dintre 1857 și 1869 a înregistrat un ritm ascendent de urbanizare.

Între 1860 și 1865, românii din Transilvania au devenit din „misera plebs contribuens”,<sup>3</sup> disprețuiți și tolerați, o națiune politică și un factor de conducere al statului. Românii își câștigaseră drepturile și le fuseseră recunoscute cu ocazia Dietei din 1863, ținută la Sibiu. Se admisesse pe cale parlamentară naționalitatea politică și limba română, ca limbă de stat al Marelui Principat al Transilvaniei. Însă se specifica faptul că aceasta este coordonată limbii maghiare și celei germane<sup>4</sup>.

Pe plan cultural, de la mijlocul secolului al XIX-lea, anul 1848, până în 1867, s-a înregistrat cea mai mare creștere a numărului școlilor românești. În 1858, existau 981, pentru ca, la 1865, numărul lor să crească, devenind 1.625<sup>5</sup>. Românii nu au beneficiat de școli medii de stat. În 1850, au solicitat înființarea a 18 școli secundare, șase licee, șase gimnazii și șase școli reale<sup>6</sup>. În 1865, în Transilvania, numărul școlilor elementare ortodoxe a ajuns la 704, pe când cele greco-catolice la 767. În părțile ungurene, erau 168 de școli românești, cu 173 de învățători, la 7.468 de elevi în Dieceza Greco-Catolică de Oradea<sup>7</sup>. Învățământul popular din Ardeal este creație a Bisericii românești<sup>8</sup> și a însemnat culturalizarea poporului.

Principală preocupare a episcopului Iosif Papp-Szilágyi fost păstoria sufletelor și educarea poporului, fără a uita să ceară preoților să-și procure cărți și reviste

---

<sup>2</sup> Ioan Bolovan, *Transilvania între revoluția de la 1848 și unirea de la 1918. Contribuții demografice*, Cluj-Napoca, Fundația culturală română, 2000, pp. 78–79 și Ion Dumitru-Snagov, *Le Saint Siège et la Roumanie moderne 1850–1866*, Roma, Universită Gregoriana Editrice, 1982, p. 57.

<sup>3</sup> Expresia aparține lui George Barițiu, fondatorul presei românești de limba română din Transilvania cf. Ruffini Mario, *Istoria românilor din Transilvania*, București, Editura Proteus, 1993, p. 179, p. 179. În același an, în Oradea, limba oficială germană este schimbată cu maghiara cf. \*\*\* *Istoria orașului Oradea*, Oradea, Editura Cogito, 1995, p. 215.

<sup>4</sup> Simion Retegan, *Dieta românească a Transilvaniei (1863–1864)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1979, p. 45 și Retegan Simion, *Conștiință și acțiune națională în satul românesc din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1860–1867)*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1983, pp. 5–12.

<sup>5</sup> Simion Retegan, *Sate și școli românești din Transilvania la mijlocul secolului al XIX-lea (1867–1875)*, Cluj-Napoca, 1994, p. 7.

<sup>6</sup> \*\*\* *Istoria românilor*, vol. VII, tom I, Construirea României moderne (1821–1878), Academia Română, coord. Acad. Dan Berindei, București, Editura Enciclopedică, 2003, p. 823.

<sup>7</sup> Anghel Manolache, Gheorghe Pănuță, *Istoria învățământului din România*, vol. II (1821–1918), p. 241.

<sup>8</sup> G. Sima, *Școala românească din Transilvania și Ungaria*, București, 1915, p. 6.

pentru cultivarea lor<sup>9</sup>. Felul în care aborda pastorația a fost conturat de către Iustin Popfiu în volumul omagial *IX Pius Római Pápa és a magyar püspöki kar*, apărut în 1864, la Pécs<sup>10</sup>. În scurtul răstimp care a trecut de la investirea lui în funcția de episcop, la doi ani, a obținut reconstruirea mai multor parohii și biserici. Nevoile multor biserici sărace au fost completate deseori din veniturile episcopale. Acesta este și contextul în care apare circulara pe care o propunem prin acest articol. Intenția episcopului în momentul scrierii circularei a fost să întărească în credință poporul încredințat lui, dar și să promoveze credința adevărată catolică în sânul românilor.

În redactarea din 1865, episcopul orădean invită la supunere față de episcopul Romei, căci acesta predică adevărul lumii întregi: „Se fimu dara cu tota ascultarea si supunerea fiesca catra pastoriulu a tota turm’a lui Cristosu, carele din Scaunului Santului Petru din Rom’a predica lumei adevărului”.

Circulara debutează cu o lumurire legată de identitatea *neuniților* ardeleni. Ierarhul îi anunță că aceștia se vor numi *greco-răsăriteni*, „era noi vomu remané pe langa numirea nostra: crestini crestini catolici de ritulu grecu, carea o-amu creditu dela S. Parinti greci, de credinti’a romana catolica, despre care asiá dice S. Pavelu Apostolu in epistol’a catra romani: „Romaniloru! Credinti’a vostra se predica in tota lumea.” Catolicii de rit răsăritean, care și-au primit numele prin intimatul Consiliului locumtenențial nr. 3412, din 22. iulie 1773, trebuie să fie mândri de credința lor, spune episcopul orădean, întrucât credința lor este predicată în toată lumea.

Autorul circularei profită de oportunitatea dată de trimiterea circularei și predică despre catolicitatea Bisericii, mireasa lui Cristos, câștigată ca atare prin sacrificiul sângelui. Identitatea de catolici răsăriteni trebuie să fie motiv de bucurie, căci ei au avut un rol important în descoperirea identității naționale: „Se ne bucuramu in Domnulu iubiteloru Frati preuti pentru darulu celu mai mare alui Domnedieu, pentru darulu alegerei, ca suntemu membrii adeveratei baserice alui Cristosu, ai basericei romane catolice, si se se bucore cu noi totu sufletulu romanu, si se fia cu recunoscintia tota natiunea romana, ca mantuirea si luminarea ei tota cata este si inca va mai fi, provine dela acestu daru domnediescu.”

Prin instituțiile școlare blăjane, românii și-au înțeles menirea și vocația: „catolicii romani din Scolele Blasiului, calugherii nostri educati in Rom’a au deschisu ochii natiunei, si au parasitu lumina in tote partile locuite de romani; asiá catu numai prin

<sup>9</sup> \*\*\* *Monografia Almanah a Crișanei, județul Bihor*, p. 337 și Márki Sándor, *Scriitori români bihoreni*, p. 40.

<sup>10</sup> Ágostontón Mendlik, *IX Pius Római Pápa és a magyar püspöki kar, vagyis főpapok s egyháznagyok életrajzgyűjteménye. Szentséges atyánk javára jövedelmező mü*, Pécssett, Nyomatott a Lyceumi könyvnyomdában, 1864, p. 131.

ei a devenitu natiunea la cunoscinti'a, ca este romana, ca este soiu latinu din Itali'a". Această realitate i-a stimulat și pe credincioșii ortodocși ardeleni, invitându-i la emulație, așa cum se exprimă autorul mesajului. Gloria românității trebuie să fie mereu Roma creștină, „care a resipitu orbirea idolesca, si a fericitatu lumea tota cu lumin'a si darurile Evangheliei lui Cristosu”.

Om de acțiune, cu puternice convingeri personale,<sup>11</sup> Iosif Papp-Szilágyi face o vizită Papei Pius al IX-lea, la Roma, imediat după instalarea sa din 17 mai 1863<sup>12</sup>. Prin enciclica *Amantissimus humani*<sup>13</sup>, din 8 aprilie 1862, suveranul pontif subliniază valoarea universală a Bisericii catolice menită de Cristos să îmbrățișeze toate popoarele în unitatea credinței și a doctrinei. Episcopul Romei își mărturisește intenția ca în Bisericile orientale să se răspândească preasfânta credință. Observăm în circulara din 1865 aceeași linie de gândire; episcopul de Oradea-Mare împărtășește și propune învățăturile Sfântului Părinte credincioșilor români uniți.

Prin aportul cultural, spiritual și pastoral pe care și-l aduce, episcopul Iosif Papp-Szilágyi pregătește Biserica locală pentru primirea tezelor conciliului din Vatican, la care va participa. Episcopul greco-catolic de Oradea, se arată sensibil la frământările unei Biserici în transformare, căreia nu îi prevede decât un singur viitor, *unitatea credinței*.

---

<sup>11</sup> Teodor Neș, *Oameni din Bihor (1848–1918)*, p. 47

<sup>12</sup> \*\*\* *șematismul istoric al Diecezei române unite a Orăzii Mari*, Oradea, Tipografia „Ateneul”, 1927, p. 151

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 220–226.

Anexa Nr. 56  
792/1865

**Josifu din îndurarea lui Domnedieu Episcopulu  
romanu catolicu de ritulu grecu alu Oradiei-Mari.**<sup>14</sup>

Jubitului seu in Cristosu Cleru diecesanu pace si binecuvantare episcopesca!

Maritul Consiliu locutienintialu ungureanu ne incunoscintieza cu Intimatulu din 23. Diecem. 1864. Nr. 104,113. cumca Sacratism'a Sa Maiestate Cesarea regesca Apostolica a concesu prea gratiosu la dorinti'a respektiviloru cu cea mai inalta resolutiune, cá crestini de ritulu grecu, cari se numiau pana acum „neuniti”, séu nu-uniti in credintia cu Rom'a, spre destingere de noi, cari suntemu uniti in credintia cu mam'a Roma, – se se numesca de acum nainte: „greco-resariteni.” Ce se aduce Fratielor Vostre spre statulu cunoscintiei, ca pre aceia ce i-ati numitu pana acum „neuniti,” de aci nainte se-i numiti si cu cuventulu si cu scrisorea: „greco-resariteni.”

Éra noi vomu remané pe langa numirea nostra: crestini crestini catolici de ritulu grecu, carea o-amu creditu dela S. Parinti greci, de credinti'a romana catolica, despre care asiá dice S. Pavelu Apostolu in epistol'a catra romani: „Romaniloru! Credinti'a vostra se predica in tota lumea.”

Acést'a numire a nostra: crestini catolici de ritulu grecu, e legalisata si prin Intimatulu Maritului Cons locut. Ung. din 22. Iuliu 1773. Nr. 3412. unde se dice: „Uniti nou amplius uniti, sed graeci ritus catholici, corunmque curios non Popae, sed Parochi in publicis etiam expeditionibus compellauntur.” Si noi se ne bucuramu de numele nostru catolicu, ca Baseric'a, carea o-a intemeiatu Cristosu, este catolica, universală, destinata a cuprinde in sine totu genulu omenescu alu toturoru temporiloru; si acést'a este Baseric'a Romana in frunte cu urmatoriulu principelui Apostoliloru, cui a disu Cristosu: „Pasce oile mele, pasce mnelusiei mei.”

Membrii cei vediuti ai acestei mame biserice, care si-a luat institutiunea si constitutiunea sa dela Cristosu, fundatoriulu bisericeii, si asiá instituita si constituita susta si va sustă pana la arderea pamentului, candu baseric'a despre pamentu se va naltia la ceriu, – se afla si se immultiescu in tote partile pamentului, tote limbele alerga in sinulu ei. Baseric'a acést'a are si astadi ca pe tempulu Apostoliloru, martirii si santi sei, difusa cu virtutea Spiretului domnediecescu peste totu pamentulu, zedita pe fundamentulu Episcopiloru, ca urmatoriloru Apostoliloru, a carui capu este urmatoriulu principelui Petru, carele din mam'a Rom'a, cetatea nostra pastoresce turm'a cea aleasa alui Cristosu peste totu pamentulu, si asiá se dovedesce in frumusetiata

---

<sup>14</sup> Direcția Județeană Alba a Arhivelor Naționale, Fond *Cabinetul Mitropolitului Bisericii Române Unite Blaj*, dos. 792 din 1865, ff. 1–1v.

cu toate notele adevărate ale bisericii adevărate alui Cristos după mărturisirea credinței Conciliului de la Niceea<sup>15</sup> e numai singura deplină apostolică.

Biserica aceasta e singura miresă a lui Cristos care o-a plătit cu scump sangele său, la care trebuia să se adune toți, cei care voiesc mântuirea sufletelor sale; care adevărat se afla cuprinsă și în însuși Pădăronul, sau în cartea legilor și a canonelor grecilor reșariteni, pag. 309, can. 125 de la Cartagina, care sună așa: „A plăcut (Sinodului) ca ori carei (Episcopi) ar neglijă locurile, cele care se cuvin scaunului lor, spre a le plăti la catolică uniune, să se mustre de Episcopi care se vecinează cu densii.”

Să ne bucurăm în Domnul iubitorilor Frați prețuiți pentru darul cel mai mare alui Domnului, pentru darul alegerii, că suntem membrii adevăratei biserici alui Cristos, ai bisericii române catolice, și să ne bucurăm cu noi toți sufletul român, și să fie cu recunoștința toată națiunea română, că mântuirea și luminarea ei toată căta este și încă va mai fi, provine de la acest dar domnesc. Catolicii români din Școala Blăniului, călugării noștri educați în Roma au deschis ochii națiunii, și au parasit lumina în toate părțile locuite de români; așa că numai prin ei a devenit națiunea la cunoscință, că este română, că este soia latină din Italia, străpunsă prin Augustul Traian în Dacia. Prin acest dar alui Domnului, împărtășind de spăritul viu al bisericii noastre române, să a cultivat clerul și poporul, și să a înăvuit națiunea cu institute și asedămintă binefacătoare națiunii întregi. Acest exemplu a îndemnat și preșterșariteni din națiunea noastră, a emula; că se să lătească și să crească; că se fîmă demni de mamă noastră, biserica română catolică, și de numele român: și de sunt oameni în corpul națiunii noastre, carei să faleză cu Roma cea păgână, adevărat carei să împărtășească din gloriă romanilor, din cultură și domnia lor, când erau încă păgâni; gloriă noastră să fie Roma cea creștină care a respăit orbirea idolească, și a fericit lumea toată cu lumină și darurile Evangheliei lui Cristos, carea cu puterea să sufletească domnească pământul; țara ei este Spăritul Sânt, Spăritul adevărat, carele rămâne cu densă în veci.

Să fîmă dăra cu toată ascultarea și supunerea fîieșcă către păstoriul a toată turmă alui Cristos, carele din Șcaunul Sântului Petru din Roma a predicat lumii adevărat; că cel care nu urma cuventului, să lăpăde de păstoriul dat de la Domnului, și este oie răteată.

Asă făcând, va fi casă noastră zedită toată de una pe petru care nu voru clăti valorile lumii, naica lui Petru nu se cufundă: era care face altucum, edifica pe nasipă, care luă suflă vântul. *Opinionum cominenta delet dies!*

Oradea-Mare, 1 Febr. 1865.

Josif Eppu m. pr.

---

<sup>15</sup> În continuare, ilizibil.

## Celălalt eu – ecoul unei speranțe

*Ioan F. POP\**

„Nu există nici un Eu în sine, ci numai  
Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu ...”

(M. Buber)

**Abstract:** *The other ego – echo of a hope.* When the man can utter, in his turn, the first creative word, he sets up his own *ego* (*oikeiosis*). When he can fully utter his creative “*you*”, he really becomes an *ego*, that is the other *ego*. He becomes that *ego* who is capable of the absolute. For me, to be able to say “*I*” (meaning: “*I am*”), and for this, to be meaningful and “objectful”, it is necessary for a “*you*” to exist with the hypothetical reality of its presence. On the other hand, I can't say “*I*” unless I take in the other one, feeling him/her as an organic part of my *ego*. My own *ego* exists just because the other one (*you*) reflects it objectively, making it possible just by its sheer presence, by double reference.

**Key words:** *other ego, you, hope, absolute*

**Cuvinte cheie:** *celălalt eu, tu, speranță, absolut*

Faptul că „La început a fost Cuvântul și Cuvântul era Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul”<sup>1</sup> denotă că Dumnezeu și Cuvântul s-au aflat dintotdeauna într-un raport de reciprocitate absolută. Rostirea Cuvântului creator este o *formă* dumnezeiască de existență, modul concret de identificare cu sine. Noi nu sîntem doar urmarea rostirii divine, ci sîntem însăși rostirea. Pentru a crea lumea, Dumnezeu n-a trebuit decît să-i pronunțe numele.

„La început a fost Cuvântul...” înseamnă că și acum este tot Cuvântul, și în viitor va fi tot el. Noi sîntem doar atîta timp cît el este. Nu a existat un început în care nu a fost cuvîntul, după cum nu va exista un prezent și un viitor în care nu va fi. Chiar și la sfîrșit va fi tot cuvîntul. „Întrucît avem un început, noi nu putem accede la veșnicie decît dacă o ființă veșnică ar accepta începutul, asemenea nouă, și astfel, unită cu noi, ne-ar conduce către veșnicia sa”<sup>2</sup>. Cuvîntul este eternitatea divină a rostirii lui. Prin intermediul acestuia divinitatea face lumea în fiecare clipă. Omul și lumea nu sînt decît materializarea rostirii. Moartea înseamnă *căderea* din

---

\* Dr. Ioan F. POP, Muzeul Țării Crișurilor, Oradea.

<sup>1</sup> *Ioan*, 1,1.

<sup>2</sup> Sfîntul Augustin, *Confesiuni*, trad. Eugen Munteanu, Ed. Nemira, București, p. 423.



această rostire, trecerea în tăcerile ei. Cuvîntul nu doar cheamă lumea, lucrurile, ființele la existență, ci el le întreține permanent existența. Prin rostire, cuvîntul își concretizează în existență propria anterioritate. Prin aceasta el este deja ceea ce vrea să fie. În datul său genezic, sacru, cuvîntul, chiar nerostit, înseamnă *dialog*, comunicare. El înseamnă dialogul tăcut al Creatorului cu increatul. Forma *materială* a acestui dialog, a acestei comunicări este omul, lumea, tot ce există. Dumnezeu îl cheamă pe om din inexistența sa cu ajutorul Cuvîntului. „și Cuvîntul s-a făcut trup...”<sup>3</sup>. În actul facerii lumii cuvîntul divin nu-și consumă *substanța*. (În ebraică, *dabar* înseamnă atît cuvînt, cît și act). Omul este chiar această *pronunție* creatoare a lui Dumnezeu. Cuvîntul divinotoriu conține toate posibilitățile realului, toate posibilitățile posibilului. Latent, el conține și toate *posibilitățile* imposibilului. Prin *spunere* divină, Cuvîntul își procură realitatea, adevărul. Tăcerea, în acest sens, nefiind decît presupoziția lui. Rostirea cuvîntului creator a fost una dintre posibilitățile realizate ale creației. Fără rezonanța sa divină rămîneam în veșnica tăcere a neînceputului, a non-rostirii. Spațiul și timpul au sens numai în perspectiva cuvîntului rostit. Prin rostirea creatoare Cuvîntul și-a *modelat* spațiul și timpul, coextensivitatea lumii sale. Prin posibilitatea sa mereu extensibilă, el *face* loc lumii, îi creează premisa. Pentru om, cuvîntul este legătura transcendentă cu Creatorul. Noi putem tinde la totalitate, la infinit, doar pornind de la acest *nimic* întemeietor al cuvîntului. Pentru Creator, Tăcerea și Cuvîntul sînt *substanța* din care a făcut lumea. Limbajul său are valoare ontologică, el a stat la originea realului<sup>4</sup>.

Cînd omul poate rosti, la rîndul lui, primul cuvînt creator, își întemeiază propriul eu (*oikeiosis*). Cînd îl poate *rosti* deplin pe Tu-ul său creator devine cu adevărat eu, devine celălalt eu. Devine eul capabil de absolut. Pentru ca să pot spune eu (cu înțelesul de eu sînt) și pentru ca acest lucru să poată avea semnificație, obiectualitate, trebuie obligatoriu să existe un Tu cu realitatea *ipotetică* a prezenței sale. Eu nu pot spune *eu*, pe de altă parte, decît cuprinzînd cu privirea pe celălalt, simțindu-l ca făcînd inextricabil parte din compoziția eului meu. Eul meu există doar pentru că celălalt (tu) îl oglindește detașat. Îl face posibil prin simpla sa prezență, prin biunivocă raportare. „Există un fel de ființă în doi, iar celălalt nu mai este pentru mine un simplu comportament în cîmpul meu transcendent, după cum nici eu nu mai sînt în al lui, ci colaborăm într-o reciprocitate perfectă, perspectivele noastre lunecă una în alta, coexistăm de-a lungul aceleiași lumi”<sup>5</sup>. Aproapele (tu-ul) este prilejul proxim de a-mi realiza eul, șansa intermediar-necesară de a-l putea înțelege pe Tu. Viața și

<sup>3</sup> Ioan, 1,14.

<sup>4</sup> Goetschel, Roland, *Kaballa*, trad. Carmen Blaga, Editura de Vest, Timișoara, 1992, p. 40.

<sup>5</sup> Ponty, Maurice Merleau, *Fenomenologia percepției*, trad. Ilieș Cîmpeanu, Georgiana Vătăjelu, Ed. Aion, p. 418.

moartea propriului eu nu sînt decît momente datorate prezenței celuiilalt, mărturiei sale apofantice. Eu trăiesc și mor parțial în celălalt, cu ajutorul lui. Fără el, viața și moartea mea ar rămîne simple accidente într-o derulare care ar evidenția doar neantul. Eu sînt doar în măsura în care există celălalt, ceilalți. În sens aristotelic, Unul se revelează doar ca Multiplu. Eul total este Dumnezeu (celălalt-ul absolut al eului meu), care nu are nevoie de nici o raportare, de nici un alt tu simbolic sau real. Cu toate acestea, atotcunoscător, omniscient și omnipotent fiind, a simțit *nevoia* să-și împartă cu omul *singurătatea* sa dialogică. „Eu sînt cel Ce sînt”<sup>6</sup> reprezintă, de fapt, accentuarea faptului că și Cel care este în Sinele său absolut dorește comunicarea dialogică a acestui *sînt*. Ne putem chiar întreba (deși creștinismul are un răspuns) de ce a creat un celălalt (uman), un aspirant timid la dumnezeire? De ce a deschis o clipă tainele Eului absolut pentru ca, după aceea, să *permită* căderea, păcatul, răul? Căderea a scindat, a fracturat relația eului cu Eul său absolut. Din relație privilegiată cu Eul, omul căzut a ajuns să aștepte doar celălalt-ul îndepărtat al eului său. „Opera își prezintă autorul în absența autorului”<sup>7</sup>. Datorită păcatului original nici un eu nu mai poate fi singur eu integral, pur. Cînd se descoperă reciproc, cuplul adamic nu face decît să-și conștientizeze eul singularizat, înstrăinat, rupt de prezența nemijlocită a Eului, dependența *păcătoasă* de celălalt. Cu această privire mirată începe alteritatea, descoperirea celuiilalt, a sinelui. Iar ca să fie, „ca alteritatea să se producă *în ființă* e nevoie de o gîndire și e nevoie de un Eu”<sup>8</sup>. Eul parțial părăsit se scindează în două identități stranii. Căzuți din preajma Eului absolut, nu facem decît să ne tot configurăm și re-configurăm eul. șansa recuperării se află pe jumătate în noi, în propriul nostru eu, cealaltă jumătate se află în celălalt eu, parcurs obligatoriu prin intermediul aproapelui.

De fapt, orice eu este parțial celălalt, după cum celălalt este parțial eu. Doar împreună, în cuprinderea dianoetică a ființării putem rosti predicatul *sînt/sîntem*. Eu sînt doar în măsura în care *sîntem*. Raport care se constituie doar „pentru că veșnicia e o însușire inerentă dualității”<sup>9</sup>. Deși celălalt rămîne preponderent în prezența activă/pasivă a potențialității sale, eu nu mă pot defini fără această ipoteză a vecinătății lui. Nu mă pot raporta la lume fără această umbră ce se contopește cu a mea. Celălalt eu nu este un dat definitiv, ci este ceva permanent de cucerit. Doar din poziția de eu (creat), capabil, cu o formulare kantiană, de „libertate transcendențială”,

<sup>6</sup> *Ieșirea*, 3, 14.

<sup>7</sup> Lévinas, Emmanuel, *Între noi, încercare de a-l gîndi pe celălalt*, trad. Ioan Petru Deac, Ed. All, București, 2000, p. 37.

<sup>8</sup> *Idem*, *Totalitate și infinit, eseu despre exterioritate*, trad. Marius Lazurca, Ed. Polirom, Iași, 1999, p. 23.

<sup>9</sup> Aristotel, *Metafizica*, trad. șt. Bezdechi, Ed. IRI, București, 1996, p. 55.

îl pot cuceri pe celălalt eu. Realitatea acestei ambianțe procesuale este comunicarea (comunicarea eului). Fără aceasta, ceilalți nu sînt decît vagi reprezentări. Existența noastră, ca euri individuale ne-împlinite, poate fi *dovada* deductibilă a existenței Eului divin. Eul intră prioritar în relație cu profunzimile proprii (cu celălalt eu) concomitent cu alteritatea curioasă a aproapelui, cu reciprocitatea sa disjunctă. Eu și tu ne putem defini social prin suma armonică a singurătăților noastre deschise. Dumnezeu (*Ens Entium*) există cu adevărat – ca adevăr uman – din moment ce există două persoane. „Căci fiecare lucru participă la adevăr în măsura în care participă la ființă”<sup>10</sup>. Dacă Adam ar fi rămas singur nu l-ar fi cunoscut (cu adevărat) niciodată pe Dumnezeu. Dacă în lume ar trăi un singur om, Dumnezeu ar rămîne în anonim. Deși el nu există doar pentru om, ci există și pentru Sine<sup>11</sup>. Omul există datorită lui Dumnezeu, dar Dumnezeu nu există datorită omului. Comunicarea *umană* a lui Dumnezeu este percepută, în bună măsură, ca fiind existența sa, suma predicatelor sale. Sensul acestei comunicări îl vizează strict pe om. „Dacă omul ar fi, inițial, în posesia condiției înțelegerii adevărului, ar gîndi că Dumnezeu *este* prin faptul că și el *este*”<sup>12</sup>. Eul rămas fără umbra sa dialogică (divină) se va risipi în trăiri psihice contradictorii, în *amor fati*. Sensul întregii creații nu este altul decît acela de a realiza un dialog cu cel care a creat-o. Tăcerea (ca sinteză a limbajului) este doar punctul maxim al acestui dialog. Cu adevărat, cucerirea celui alt se face pe tărîmul propriului eu, unde alternanța cuvînt/tăcere trimite anamnetic la începuturi, la originaritatea oricărui cuvînt și a oricărei tăceri. Timpul și spațiul, în indiferența lor imperturbabilă, măsoară tăcut distanța dintre eu și celălalt eu. Context în care limbajul este forma catoptrică de a fi împreună. Fapt care înseamnă și această armonizare cu elementele străine (eului), prinse voluntar în comunul spațio-temporalității. „Numai deoarece eu sînt un sine ce există, numai de aceea eu sînt un posibil 'tu' pentru un altul, însoțitor tot ca sine”<sup>13</sup>. Cine și-a înțeles pe deplin eul (celălalt) a parcurs pe jumătate calea divinității. Tematizarea subiectului sacru începe cu tematizarea profană a celui alt eu. Limbajul rămîne *mediul* ontologic din care rezultă derivația eu–tu. Existența umană stă preponderent în natura revelată a acestui raport. Eul filtrat prin prezența tu-ului (aproapelui) oferă o primă certitudine misterioasă a existenței sale. Este vorba despre cea a eului reflectat în străinătatea prietenoasă a feței celui alt. Uneori, neputînd fi eu complet (celălalt eu), eul se golește (*kenosis*), se rupe în multiple euri nesemnifi-

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>11</sup> Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de filosofie a religiei*, trad. D. D. Roșca, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, București, 1969, p. 60.

<sup>12</sup> Kierkegaard, Soren, *Fărîme filosofice*, trad. Adam Arsinevici, Ed. Amarcord, Timișoara, 1999, p. 41.

<sup>13</sup> Heidegger, Martin, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei*, trad. Bogdan Mincă, Sorin Lavric, Ed. Humanitas, București, 2006, p. 478.

cative, limitându-se la conținuturile aleatoriu livrate de conștient sau de inconștient<sup>14</sup>, la *egologie*.

Chiar și eul necredincios își secretă propria sa idealitate, pandant la profanitatea din jur. După cum eul poate fi umplut cu conținuturile cele mai contradictorii. Între eu și tu se interpune intervalul celui alt eu, care ne apropie și ne desparte în același timp. Când se produce, dialogul eului cu Tu-ul său semnifică și umple cu substanță golul temporal. Face ca „sinele” prezenței noastre să dea turul unei realități nemai-întîlnite, inexistente pînă la noi. Eul finit rămîne partea vizibilă a unui raport cu un Tu infinit, prins în limitele nelimitatului său. Cu alte cuvinte, „în experiența religioasă, Dumnezeu, înainte de a fi un Eu, este un Tu”<sup>15</sup>. Prin cuvîntul rostit în sine, divinitatea se auto-originează. Creația își are fundamentul în această originare, care înseamnă ieșirea eului divin din sine și dialogul tăcut cu tu-ul lumii. Din cauza creației *ex nihilo*, probabil, eul nostru poate doar să aspire la egalitatea cu Tu-ul creator. Dar, de atins, nu va putea să o atingă niciodată. Natura noastră creaturală nu ne permite acest lucru. Pentru că toate „au ființă în măsura în care au primit-o de la Tine și sînt lipsite de ființă în măsura în care nu sînt ceea ce Tu ești”<sup>16</sup>. Prin păcat, primii oameni își descoperă adevărata natură a *ego*-ului: cea căzută. Creîndu-l pe om din „țărînă”, Dumnezeu nu a vrut un partener de dialog absolut egal, ci doar unul care să aspire permanent la această egalitate. A vrut un bob de rouă în care să se poată reflecta un crîmpei de universalitate, măreția creației. Eul nu se poate manifesta, inițial, decît ca diferență, ca distanțare față de mediul său originar. Pentru ca, ulterior, să nu se poată împlini decît în această *culpabilă* re-găsire. În drumul spre celălalt (eu) intră necesarmente și aproapele, cu capitalul lui dezinteresat de iubire. Imperativul cristic de a ne iubi aproapele ca pe noi înșine este cel mai greu de conciliat în registru uman. Celălalt nu poate fi iubit necondiționat decît în măsura în care a devenit *alter ego*. Fără liantul acestei simbioze, eu și celălalt evoluăm nu doar în indiferența ne-iubirii, ci rămînem entități divergente, dacă nu total antinomice. Cosmicitatea eului devine accesibilă și prin mundaneitatea aproapelui, prin terestritatea sa mistică. În fața eternității vom apărea într-o dublă ipostază: de eu și de imagine (*eidolon*) a celui alt. Efectul întîlnirii cu celălalt îl vom purta pînă la capăt. „Creațiunea își vedește alcătuirea grație fenomenului întîlnirii”<sup>17</sup>. Momentul întîlnirii cu alteritatea constituie prilejul reiterării originarei reciprocității, a nevoii eului de celălalt. Odată cu eul se naște și

<sup>14</sup> Vezi Jung, Carl Gustav, *Puterea sufletului*, Antologie, trad. Suzana Holan, Ed. Anima, București, 1994, p. 13.

<sup>15</sup> Pareyson, Luigi, *Ontologia libertății. Răul și suferința*, trad. Ștefania Mincu, Ed. Pontica, Constanța, 2005, p. 131.

<sup>16</sup> Sfîntul Augustin, *op. cit.* p. 149.

<sup>17</sup> Buber, Martin, *Eu și Tu*, trad. Ștefan Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 52.

tu-ul nostru geamăn, aproapele. Aflate într-o profundă simbioză, cele două nu vor face decît să-l caute pe Tu-ul perfect, premergător oricărei existențe. și a cărui „perfecțiune se comportă ca materie pentru perfecțiunea ulterioară”<sup>18</sup>, adică pentru om. Noi existăm doar pentru că el a existat mai întîi.

Eul accede la eu prin Tu numai după ce și-a cucerit cathartic eul din Eu, tu-ul proxim. Prima formă de tu se cuibărește în noi, în natura noastră disjunctă, în drumul raportării la marele Tu. Nici un eu (nici un tu) nu poate fi definit în afara nemijlocitei prezențe a celuilalt. În orice definiție a eului intră o doză de Tu, o fărîmă din celălalt-ul imediat. Eul poate fi subiect numai dacă cineva *observă* acest lucru. Nici obiectele, nici lucrurile din preajmă, nici chiar eul complet izolat nu se poate ridica la calitatea de subiect. Pentru ca ființa *să fie*, ea are nevoie organică de prezența unui martor. Altfel, ea este fără să fie. Celălalt rămîne, prin prismă fenomenologică, doar un obiect al experienței și trăirilor personale, o formă de provocare ontico-noematică<sup>19</sup>. În deplină și reculeasă singurătate, eul poate deveni martorul (absent al) celuilalt eu. Timpul sacru, în acest context, este măsura raportării eului la Eu. Spațiul (sacralizat și el) fiind suportul său derulant, scena convergenței imanente eu-tu. Plasată în spațiu și în timp, întîlnirea cu celălalt nu se poate face decît în sărbătoare. Orice tu rămîne, pînă la urmă, doar o treaptă, șansa destinală a întîlnirii unicului Tu. Dacă omul (sau hazardul) ar fi stat la originea propriei existențe nu ar mai fi fost nevoie de celălalt. Acesta era înglobat solipsist în propria sa singularitate. Fiind creat ca eu imperfect (dar capabil de perfecțiune), preajma celuilalt apare ca o formă de infinit tangibil, ca o umbră geamănă proiectată pe oglinda posibilului. Sinteza *priveliștilor* de sus și de jos ale eului reprezintă, în bună măsură, lumea propriului destin. „Lumea nu este un joc divin, ea este un destin divin”<sup>20</sup>. Eul „lărgit” înglobează, la o privire sumară, eul propriu-zis, supra-eul și eul sacralizat (celălalt eu). Eul propriu-zis ne este dat în mod natural. Supra-eul îl putem atinge printr-un exercițiu constant de voință și preocupare spirituală. Eul sacral (celălalt eu) se naște doar în contingență cu divinul. El poate fi *întîlnit* gradual, parcurgînd treptele eului, sau, *ex abrupto*, prin revelație. Necesitatea eului sacru este dată *a priori*, pe cînd celelalte trepte empirice ale eului rămîn să fie cucerite pas cu pas, prin concluziile *a posteriori* parțial necesare. Eul este și experiență revelată. Cînd eul s-a *instalat* în divinitate și divinitatea s-a coborît în eu, în profunzimile lui, eul nu mai este doar eu. Eul devine parțial *altul*, adică celălalt eu. Facerea lumii a fost Cuvîntul pronunțat în potențele nelimitate ale tăcerii

<sup>18</sup> Thomas de Aquino, *Despre fiind și esență*, trad. Eugen Munteanu, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 51.

<sup>19</sup> Vezi Husserl, Edmund, *Meditații carteziene*, trad. Aurelian Crăițu, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 125.

<sup>20</sup> Buber, Martin, *op. cit.*, p. 111.

sale originare. Tăcerea de dinainte nefiind decât *determinantul* cuvîntului, așteptare a sa, componenta etern-disponibilă a putinței rostirii lui. „În relația cu Dumnezeu, exclusivitatea nemijlocită și inclusivitatea absolută sînt una”<sup>21</sup>. Eul nostru nu e decît rostirea permanentă a Eului divin, a tăcerii sale *vorbitoare*, *analogon*-ul său. Cît timp facem parte din această rostire, eul nostru mai are un rost. În afara ei, cu toată existența noastră epidictică, nu existăm. Ca atare, libertatea eului este chiar *dependența* sa transmندانă. și totuși, se topește total eul sufletesc al omului în unitatea divină? „La ce bun această desfătare în Dumnezeu?”<sup>22</sup>. Sîntem entități menite a nu ne întîlni niciodată? Probabil, ca în scrierile upanișadice, cînd vom putea cît de cît înțelege acest lucru, înțelegerea și adevărul nu vor mai servi la nimic.

Din perspectiva teologiei creștine eul există, *a fortiori*, doar în speranța întîlnirii Tu-ului divin. Credința autentică nu este, pînă la urmă, decît o încercare de diminuare (înalțătoare) a eului, de topire a lui în Tu. Celălalt eu este trecerea parțială în Tu-ul sacru. Ființa nici nu se unește total cu divinitatea, nici nu rămîne pururi separată. Unitatea și singularitatea evoluează precum lumina și întunericul, însă cu totul după alte legi. Noi putem doar alege lumina sau întunericul. La fel cum tot în sarcina eului cade evoluția sa în rău sau în bine, *gestiunea* libertății sale. Răul este la îndemîna oricui, în timp ce binele trebuie cucerit clipă de clipă. Platonician vorbind, cînd ai la îndemîna toate posibilitățile răului, nu e ușor să fii drept, cinstit<sup>23</sup>. Eul se afundă în imensitatea Tu-ului universal, rămînînd totuși în forma conceptibilă a individualității sale. Putem fi *întregul* doar avînd mereu în conștiință, *ratio essendi*, partea noastră perisabilă. Eternitatea poate fi cucerită în secvențe, secundă de secundă. Viața este chiar acest nesperat prilej. Omul (eul) nu este scop în sine. Scopul omului este Dumnezeu-Om. Sinteza dintre absolutul divin și contingentul uman a fost făcută de Isus. Punîndu-și limitele și posibilitățile doar în sine, în elanul propriului eu, omul va rata, chiar dacă uneori în mod sublim, încărcătura adevăratelor sale valențe spirituale. Chiar dacă este înmormîntat în pămînt, omul este născut mai mult pentru cer. Limitarea sa umană nu este decît *baza* pentru non-limitarea sa divină, postulatul transcendentalității sale. În cea mai banală faptă umană este investită o nelimitată doză de sacralitate. Pentru omul care crede, chiar dacă acesta nu dorește nimic pentru el, prin credința sa Dumnezeu va dori pentru el<sup>24</sup>. Gîndul nostru lucrează la două *mîini*: una de aici și alta de dincolo. Numai împreună ele pot da *lucrarea*. Modelul

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>23</sup> Platon, *Dialoguri*, trad. Constantin Noica, Editura pentru Literatură Universală, București, 1968, p. 237.

<sup>24</sup> Meister Eckhart, *Cartea consolării divine*, trad. Victoria Comnea, Dan Dumbrăveanu, Ed. Herald, București, p. 13.

rămîne Dumnezeu-Cuvînt. Eul nostru îl conține pe tu, după cum tu-ul îl conține iremediabil pe eu. Ele nu sînt decît căutare reciprocă. „Fiecare este celălalt și nimeni nu este el însuși”<sup>25</sup>. Unite de la început (aspect ce ne-ar fi plasat direct în tagma îngerilor), eul și tu-ul ar fi ratat chiar esențialul lumesc: întîlnirea. Eul nu trebuie mutilat, anulat la întîlnirea cu Tu-ul său creator, ci mai temeinic pus în valoare. Sacralitatea noastră este dată doar de faptul de a fi, de a putea rămîne oameni liberi (capabili de îndumnezeire) pînă la capăt. În *unirea* cu Dumnezeu omul rămîne om și Dumnezeu rămîne Dumnezeu. Un singur om s-a unit total cu Dumnezeu: Isus Cristos. În unitatea credinței pot intra un eu și un Tu care nu se destructurează total, ci se unesc în bucuria umană/divină a diferenței. Primul pas spre acest tip de unificare este moartea, privită în orizontul creștin al învierii. Viața este șansa unei evlavioase diferențieri. Eul nostru nu se poate uni total cu Eul divin. Creatorul nu l-a făcut, augustinian vorbind, din natura sa, ci din *nimicul* cosmic. Dacă substanța noastră era identică celei divine, eul nostru evolua în ceruri. La sfîrșitul timpurilor ne vom uni nu cu Creatorul nostru, ci cu partea umană a dumnezeirii. Dincolo, lutul nostru modelat nu are nici o valoare de *întrebuințare*. Proaspătă va rămîne doar partea spiritualizată a pămîntului din care am venit.

Eu și tu sîntem doar două contingente limitări, care ne dez-limităm reciproc în speranța întîlnirii Tu-ului transcendent, a speranței mîntuirii. „A te prezenta în mod determinat în fața misterului nedeterminat este condiția primă a mîntuirii”<sup>26</sup>. Unificarea totală cu infinitul creator rămîne un țel prea mare pentru creatura finită. Mai modesta căutare a *întîlnirii* rămîne o țintă mai rezonabilă. Tentației maxime a infinitului sacru trebuie să-i contrapunem realitatea mai plauzibilă a intervalului, a finitudinii operante. Absolutului hazardat trebuie să-i preferăm (in)finitul posibil. Iubirea (aproapelui) este forma cea mai înaltă și mai concretă de a spune Tu. Iubirea este *substanța* eului, granitul și diafanitatea prezenței sale. Eu sînt cel ce pot *să fiu* cu ajutorul tău. Dumnezeu este al nostru doar în măsura în care nu îl transformăm în posesie, dacă nu îl obligăm să fie al nostru. Noi sîntem ai lui doar dacă sîntem *uitînd* recuperator acest lucru. El este totalitatea, dar nu poate fi partea rea a sufletului nostru. Dumnezeu nu poate fi răul din noi. Dar, în mod *direct*, nu poate fi nici binele, pentru că acesta rămîne un atribut specific al eului. El rămîne libertatea noastră fundamentală. Dumnezeu este *căutare*. Cu cît avem sentimentul că l-am găsit, cu atît trebuie căutat cu și mai mare ardoare. Cu o vorbă pascaliană, trebuie căutat tocmai pentru că l-am găsit. Credința este modul privilegiat și exclusiv de a căuta, o cercetare continuă a sufletului

<sup>25</sup> Heidegger, Martin, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Ed. Humanitas, București, 2003, p. 175.

<sup>26</sup> Buber, Martin, *op. cit.* p. 119.

și a rațiunii. Eul se zidește prin căutări și aproximări pioase, nu prin *găsiri* demonstrative, triumfaliste. Ca euri conștiente, treze, sîntem *condamnați* la îndumnezeire. „Căci de Dumnezeu trebuie să ne amintim mai degrabă decît să respirăm, și, dacă se mai poate spune, nimic altceva nu trebuie să facem, decît să ne amintim de Dumnezeu”<sup>27</sup>. Omul poate fi rău și ticălos datorită bunătății lui Dumnezeu. Dacă el ar fi fost o clipă *rău*, omul nu ar mai fi apucat să fie bun (ori rău) niciodată. Pentru a putea aspira la *vecinătatea* Tu-ului divin, eul nostru trebuie să rămînă în coordonate cît mai umane. El trebuie să realizeze îndumnezeirea în limitele sale și în condițiile acestei lumi. Căci „nimeni nu s-a suit la cer decît Cel ce S-a coborît din cer, Fiul Omului, Care este în cer”<sup>28</sup>. Fără prezența sacralității, eul rămîne un *rest* din care umbra Tu-ului a dispărut, o fantoșă misterioasă. Trăirea celuiilalt eu, a eului pus să dialogheze cu Tu-ul său creator rămîne marea noastră faptă pămîntească. Din unghiul eului conștient, Tu-ul există chiar și în *inexistență*. Orice increat își conține rezerva sacrală a potențelor sale, Tu-ul său intrinsec își ia identitatea posibilă drept ființare<sup>29</sup>. Tu-ul este oglindirea originară a oricărui eu. Numai omul, prin credința și faptele sale, poate să-i restituie lui Dumnezeu, pentru existența sa primită în dar, *promisiunea* umanului îndumnezeit. Omul nu este chemat să strice ordinea lumii, ci este chemat să o confirme continuu de pe treapta sa profană/sacră.

Universalitatea divinității trebuie parcursă la pasul particularităților umane specifice. Desăvîrșirea eului nu se face posesiv, centripetal, ci se face cultivîndu-l pînă la *abandon*. Cum putem fi noi egali cu Dumnezeu înainte de a putea fi egali cu noi înșine, cu celălalt-ul potențialității noastre? Nu riscăm să dobîndim „*grade ale ființării*, însă pierdem ființarea?”<sup>30</sup>. Cum pot fi egal cu mine însumi (cu aproapele) fără a cuteza creștinește să fiu cît de cît *egal* cu Dumnezeu? Dar noi am primit un eu gata creat, urmînd ca doar recrearea lui sacrală să cadă în sarcina noastră. Doar în felul de a ne re-crea la infinit sîntem *asemănători* divinității. Credința autentică și spiritualitatea trăite stenic pot constitui minime dovezi ale temeiului existenței concrete a celuiilalt eu. Nu cred că Dumnezeu ne vrea dumnezei. El ne vrea exact ceea ce ne-a creat – o a m e n i. Oameni care sînt capabili de îndumnezeire, buni gospodari ai potențelor și libertăților proprii. Ființe care poartă sublimul și decăderea naturii primite. Privit în oglinda absolutului, orice eu poate deveni celălalt eu. Cu condiția să știe să invoce la timp Tu-ul al cărui ecou și consecință nemijlocită este.

<sup>27</sup> Sf. Grigorie de Nazians, *Cuvîntări teologice*, trad. Gh. Tilea, Nicolae Barbu, Ed. Herald, București, p. 73.

<sup>28</sup> Ioan, 3, 13.

<sup>29</sup> Lévinas, Emmanuel, *op. cit.* p. 20.

<sup>30</sup> Nietzsche, Friedrich, *Voința de putere*, trad. Claudiu Baci, Ed. Aion, 1999, p. 319.



## Speranța este oferită Comunității: Comunitatea ne permite să trăim în istorie

*Alberto QUATTRUCCI\**

**Rezumat:** *Speranța este oferită comunității.* Salvarea este colectivă, nu individuală: „ați fost mântuiți” scrie apostolul. Așadar, aș dori să îmi încep reflecția subliniind faptul că apostolul se adresează întregii comunități. Speranța nu e un sentiment individual, ci mai degrabă un dar de la Spirit. Iar Spiritul nu se află în posesia fiecăruia dintre noi, ci – scrie apostolul – este oferit comunității: „Spiritul mijlocește pentru noi”. De altfel, întreaga lume în care trăim astăzi – a arătat Zygmund Bauman – este dominată de multe temeri. Bauman a observat că generația noastră, deși este cea mai bine dotată tehnologic din istorie, e și cea care trăiește în cea mai mare nesiguranță și teamă. „Comunitatea” ne ajută să ieșim, nu precum un „drog” care ne izolează de realitate, ci ca și companie fidelă care ne permite să trăim în istorie, înfruntând toate dificultățile acesteia și toate contradicțiile ei, dar nu trăind-o în singurătate. Cu alte cuvinte, nu trebuie să ignorăm realitatea sau să fugim de suferință pentru a trăi experiența speranței. Adevărata bucurie, cea autentică, aceea care nu se încheie, se naște din împărtășirea suferințelor acestei lumi. Din această suferință împărtășită, trăita în profunzime și cu prietenie, se poate naște adevărata bucurie, așa cum nu există înviere fără moarte. Trăim într-o lume plină de suferință. Papa Francisc repetă acest lucru de mai multe ori în Evangeliile Gaudium: „În orice loc și în orice circumstanță creștinii... sunt chemați să asculte strigătul sărmanilor... să asume, în fiecare zi, bucuriile și speranțele, anxietățile și tristețile poporului, mai ales a acelor popoare aflate la periferiile urbane și în zonele rurale. Credința și speranța creștină – dar și în alte tradiții religioase – transformă inimile și astfel și structurile oricărei societăți. Da, dacă schimbăm inimi, putem schimba și structuri. Noi, aici, împreună și în pace, credem și sperăm într-o lume fraternă... repetăm dorința noastră de a fi, împreună, zidari ai păcii pe care Dumnezeu o dorește și la care râvnește umanitatea.

**Keywords:** *community, gift, hope, salvation, world*

**Cuvinte cheie:** *comunitate, dar, speranță, mântuire, lume.*

Consider foarte semnificativ faptul că Enciclica lui Benedict al Șaisprezecelea, din 2007, a fost publicată în 30 noiembrie, în ziua sărbătoririi Sfântului Andrei – o împrejurare importantă în tradiția latină și în cea bizantină. Titlul acestei Enciclice este *SPE SALVI facti sumus* – „căci în nădejdea aceasta am fost mântuiți”. Acestea sunt cuvintele adresate de Sfântul Pavel Romanilor și nouă (Rm. 8:24).

---

\* Prof. Alberto Quattrucci, Comunitatea Sant'Egidio, Italia.

Să citim începutul Enciclici: „Mântuirea ne este oferită, adică ne este dăruită speranța, o speranță de încredere, în numele căreia putem să înfruntăm prezentul: prezentul, chiar și unul dificil, poate fi trăit și acceptat dacă duce spre un scop și dacă ne putem baza pe acest scop”.

Aș dori să încep discursul spunând că Salvarea este colectivă, nu individuală: „ați fost mântuiți” scrie apostolul. Așadar, aș dori să îmi încep reflecția subliniind faptul că apostolul se adresează întregii comunități. Speranța nu e un sentiment individual, ci mai degrabă un dar de la Spirit. Iar Spiritul nu se află în posesia fiecăruia dintre noi, ci – scrie apostolul – este oferit comunității: „Spiritul mijlocește pentru noi”.

Același lucru este menționat și la punctul al paisprezecelea din Enciclică, unde putem citi: „în pofida acestui lucru, bazându-se pe vasta teologie patristică, de Lubac a putut demonstra că salvarea a fost mereu considerată o realitate a comunității. În epistola către Evrei, se vorbește despre „o cetate cu o bază solidă” și, deci, despre o mântuire comună... Această viață adevărată, înspre care tindem mereu, este legată de conceptul ființei într-o unire existențială cu un „popor” și se poate realiza individual doar în interiorul acestui „noi”. Conceptul presupune tocmai ieșirea din captivitatea propriului *eu*”.

Enciclica mai spune: „Pavel amintește Efesenilor cum, înainte ca aceștia să-L întâlnească pe Hristos, erau „fără speranță și fără Dumnezeu pe lume” (Ef. 2:12). Desigur, Pavel știe că aceștia avuseseră mai mulți zei, că avuseseră o altă religie, dar zeii lor se dovediseră a fi îndoielnici, iar miturile lor contradictorii nu transmiteau nici o speranță. În ciuda acestor zei, Efesenii erau „fără Dumnezeu” și, deci, se aflau în întuneric, în fața unui viitor obscur”. Am putea spune că era o lume marcată de nesiguranțe și de multe temeri.

De altfel, întreaga lume în care trăim astăzi – a arătat Zygmund Bauman – este dominată de multe temeri. Bauman a observat că generația noastră, deși este cea mai bine dotată tehnologic din istorie, e și cea care trăiește în cea mai mare nesiguranță și teamă. Acest lucru poate părea absurd, dar „globalizarea” duce la „izolare”... Da, deși bărbatul și femeia nu sunt „insule”, ei sunt azi izolați. De altfel, aceasta este cea mai răspândită impresie existențială. Acești oameni trăiesc ceea ce învățatul religiilor, Mircea Eliade, numea „teama de istorie”.

Teama de istorie vine și din faptul că ignorăm adevărații actori ai istoriei. Într-o lume precum cea a noastră, unde se impune individualismul ca sistem de viață – dar și ca „închisoare” care oricum pentru mulți reprezintă un loc „sigur” – se preferă ieșirea din istorie. Acest lucru l-a afirmat recent Papa Francisc: „Cine trăiește pentru sine nu participă la istorie. Și un creștin trebuie să participe la istorie! Trebuie să iasă din sine, pentru a crea istoria! Dar cine trăiește pentru sine nu face aceasta.

Insensibilitatea de azi produce abisuri veșnice insurmontabile. Iar noi am căzut, în aceste vremuri, pradă bolii indiferenței, egoismului, mondenității”.

Da, trăim într-o societate dominată de atâtea temeri. Iar frica nu este doar o senzație trecătoare. Ea se înrădăcinează și devine dispreț pentru celălalt, pentru cel de altă religie, de altă etnie... în sfârșit, dispreț pentru ceea ce e diferit. Teamă este „rea” în sine și este sămânța „răului” față de ceilalți. Dar nu ieșim din teamă convingându-ne că nu există motiv pentru prelungirea ei. Nu ne putem elibera de temeri prin exercițiul rațiunii, al reflecției sau al autocriticii și, mai ales, nu putem ieși din teamă singuri. Trebuie să prindem o mână care să ne tragă afară, care să ne ofere siguranță, care să ne fie alături constant.

„Comunitatea” ne ajută să ieșim, nu precum un „drog” care ne izolează de realitate, ci ca și companie fidelă care ne permite să trăim în istorie, înfruntând toate dificultățile acesteia și toate contradicțiile ei, dar nu trăind-o în singurătate. Cu alte cuvinte, nu trebuie să ignorăm realitatea sau să fugim de suferință pentru a trăi experiența speranței. Speranța creștinilor este „înăuntrul” suferinței, este „înăuntrul” războiului și a răului. Speranța este mâna întinsă către fiecare dintre noi – mâna lui Dumnezeu și mâinile „comunității” – o mână care ne permite să împărtășim suferința cu lumea fără a fugi, ci într-o încredere, cu speranța că suferința va fi vindecată. Trăind cu speranța mântuirii noastre, a întregii umanități, a întregii creații. Mântuirea, schimbarea, transformarea – „iată, noi le facem pe toate” (Apoc. 21:5).

Enciclica Papei Benedict continuă: „Viața nu e doar un simplu produs al legilor și întâmplării materiei, ci în întregimea ei și în același timp, dincolo de tot, există o voință personală, există un Spirit care s-a manifestat în Iisus ca Iubire”. Aceasta este „mâna întinsă”, cuvântul patern adresat fiecărui om și fiecărei femei: aceasta este strada pe care pot să o parcurgă cu toții.

Tot în *Spe Salvi* mai scrie: „Domnul este păstorul meu: nu duc lipsă de nimic... Dacă ar trebui să trec printr-o vale întunecată, nu m-aș teme de nici un rău, pentru că Tu ești cu mine...” (Sal 23). „Adevăratul păstor este Acela care cunoaște și drumul care trece prin valea morții; Acela care și pe calea ultimei singurătăți, unde nimeni nu ne poate însoți, umblă alături de mine, conducându-mă pentru a o putea traversa”.

Aș vrea să mă opresc acum la versetul 34 din capitolul 10 al Epistolei către Evrei, despre care se vorbește la punctul 8 al Enciclicii. Versetul spune: „parte suferind împreună cu cei ce treceau prin unele ca acestea, căci ați avut milă de cei închiși, iar răpirea averilor voastre ați primit-o cu bucurie, bine știind că voi aveți o mai bună și statornică avere”.

Înainte de toate, mi se pare evanghelică expresia „răpirea averilor voastre”. În Evanghelii, Iisus spune să „nu ne facem griji” ce vom mânca, bea sau ce vom îmbrăca;

adică, să nu depindem de lucruri (Matei 6:25); El îi spune tânărului bogat să „își vândă” propriile averi (Matei 19:21). Aici, în epistola către evrei, acest lucru este mai bine subliniat: „să fim răpiți”. În fine, există ceva mai important decât bunurile materiale.

Însă ceea ce aș dori să subliniez cu precădere în acest verset 34 este legătura dintre „suferințe” și „bucurie”. Mi se pare că aici se află cheia spiritualității simple și sărmâne – dar extrem de bogate – a discipolului, „prietenul lui Dumnezeu”. Adevărata bucurie, cea autentică, aceea care nu se încheie, se naște din împărtășirea suferințelor acestei lumi. Din această suferință împărtășită, trăita în profunzime și cu prietenie, se poate naște adevărata bucurie, așa cum nu există înviere fără moarte.

Trăim într-o lume plină de suferință. Violențe, nedreptăți, războaie, inegalități între puțini oameni bogați și mulți oameni săraci... un adevărat „al treilea război mondial pe bucăți”, așa cum a spus adesea Papa Francisc. Ajunge să ne gândim doar la tragedia de la Aleppo, orașul-martir. O dramă înconjurată de tăcere și de indifeerență atâtor oameni. Și la Aleppo continuă să moară oameni în fiecare zi. Creștinii sunt chemați să privească, să asculte, să împărtășească suferința lumii. Din acea împărtășire poate lua naștere viața, speranța, bucuria, poate avea loc învierea.

Papa Francisc repetă acest lucru de mai multe ori în *Evangeliul Gaudium*: „În orice loc și în orice circumstanță creștinii... sunt chemați să asculte strigătul sărmanilor... să asume, în fiecare zi, bucuriile și speranțele, anxietățile și tristețile poporului, mai ales a acelor popoare aflate la periferiile urbane și în zonele rurale – fără pământ, fără acoperiș, fără pâine, fără sănătate – popoare lăsate fără drepturi. Văzând suferințele prin care trec, ascultând strigătele lor și cunoscându-le suferința, suntem scandalizați de faptul că există mâncare suficientă pentru toți și că foametea se datorează proastei distribuții a bunurilor și veniturilor. Problema se agravează odată cu practica generalizată a risipei”.

Papa Francisc mai scrie în aceeași Enciclică: „Evanghelia, locul unde Crucea lui Iisus strălucește glorioasă, invită cu insistență la îmbucurare... Iisus promite discipolilor: „voi veți plânge și vă veți tângui, iar lumea se va bucura” (Ioan 16:20). Apoi insistă: „vă voi vedea și se va bucura inima voastră și bucuria voastră nimeni nu o va lua de la voi” (Ioan 16:22). Ei, văzându-l înviat, „s-au bucurat” (Ioan 20:20). Cartea Faptelor Apostolilor spune că în prima comunitate „luau împreună hrana întru bucurie” (2:46). Acolo unde mergeau discipolii „s-a făcut mare bucurie în cetatea aceea” (8:8)... De ce să nu facem și noi parte din acest parcurs al bucuriei?”

La punctul 37 al Enciclicii Papei Benedict se spune: „Suferința, tulburările rămân teribile și aproape de nesuportat. S-a ivit, totuși, steaua speranței – ancora inimii ajunge până la tronul Domnului. Răul nu este dezlănțuit în om, ci mai degrabă lumina învinge: suferința – fără a înceta să fie suferință – devine în pofida a tot cânt de laudă”.

Putem citi la punctul 22: „Nu toți am devenit martori ai felului cum progresul, aflat în mâinile greșite, poate deveni și a devenit, de altfel, o evoluție îngrozitoare într-un rău. Dacă progresul tehnic nu găsește corespondent în progresul etic al omului, în dezvoltarea interioară a omului, atunci acesta nu e progres, ci o amenințare pentru om și pentru întreaga lume”. Acest lucru se leagă de ceea ce a spus Papa Francisc atunci când vorbea despre Europa, invitând oamenii să deschidă ușile refugiaților și spunând din nou Parlamentului European: „A venit timpul să construim o Europă care să nu graviteze în jurul economiei, ci a sacralității ființei umane”.

Putem spune și că tocmai speranța, cea care poate fi trăită și în condiții de extremă dificultate și constrângere, atât fizică, cât și spirituală, nu poate, totuși, să existe fără o legătură strânsă cu demnitatea și valoarea umană. Benedict spune la paragraful a, punctul 24: „... bunăstarea morală a lumii nu mai poate fi garantată doar prin structuri, oricât de valide ar fi ele. Aceste structuri... nu pot și nu trebuie să lase la o parte libertatea omului. Și structurile cele mai reușite funcționează doar dacă într-o comunitate există convingeri capabile să motiveze oamenii să adere liberi la ordinea comunitară”.

Credința și speranța creștină – dar și în alte tradiții religioase – transformă inimile și astfel și structurile oricărei societăți. Da, dacă schimbăm inimi, putem schimba și structuri. Dar opusul nu este întotdeauna adevărat. Structurile transformate pot și să nu influențeze inimile. Se poate construi o nouă lume, dar dacă inimile rămân închistate, acea lume este menită eșecului. Aceasta este marea putere a credinței. Însă atenție, credința e puternică atunci când este liberă, și este liberă atunci când e slabă – nu atunci când primește forța acestei lumi. Credința are putere atunci când nu e subjugată de politică sau de economie. Atunci când e ”liberă de mentalitatea lumii”, ar spune Papa Francisc.

De curând, m-am întors de la marea revelație care a fost Assisi. O întâlnire la nivel mondial a religiilor și culturilor în scopul stabilirii păcii. Titlul *Setea de pace*. A fost cea de-a treizecea aniversare a Zilei istorice de la Assisi, din 1986, stabilită de Papa Ioan Paul al Doilea. Dar a fost și o nouă, amplă întâlnire în secolul al douăzeci și unulea între bărbați și femei de credință, creștini și laici, cu toții „angajați” în marele șantier al păcii. Am vrut să aducem laolaltă marele strigăt al atâtor popoare care au o sete de pace tot mai mare.

Tocmai la Assisi, în 20 septembrie, anul acesta, Papa Francisc a spus: „Nu putem rămâne indiferenți. Astăzi, lumea are o mare nevoie de pace. În multe Țări oamenii suferă din cauza războaielor, adesea uitate, dar mereu cauza suferinței și sărăciei... La Lesbos, am văzut în ochii refugiaților durerea cauzată de război, tulburarea popoarelor care cer pace. Mă gândesc la familii a căror viață a fost răscolită, la copiii care nu

au cunoscut niciodată altceva decât violență în viața asta, la bătrânii constrânși să își părăsească locurile; toți aceștia au o mare sete de pace... Dorim să le dăm voce împreună acelor care suferă, care nu au o voce și care nu sunt ascultați... Pacea, un fir de speranță care unește pământul de ceruri, un cuvânt atât de simplu și dificil, în același timp... Noi, aici, împreună și în pace, credem și sperăm într-o lume fraternă... repetăm dorința noastră de a fi, împreună, zidari ai păcii pe care Dumnezeu o dorește și la care umanitatea râvnește”.

# Des frontières entre la guerre et la paix

Călin SĂPLĂCAN\*

**Résumé :** *Des frontières entre la guerre et la paix.* Les frontières sont paradoxales : elles peuvent être aussi bien source de la guerre que de paix en engendrant aussi bien le désespoir que l'espérance. Définir la guerre et la paix est-ce si simple ? Des distinctions et des clarifications s'imposent. Une réflexion sur la frontière serait-elle utile dans la lutte pour la paix et l'espérance ? Peut-on penser théologiquement la frontière ?

**Mots clés :** *frontière, guerre, paix, espérance, justice.*

**Cuvinte cheie:** *frontieră, război, pace, speranță, dreptate.*

## Introduction

Il n'y a pas de domaine qui n'utilise pas le concept de frontière : on le trouve à l'œuvre aussi bien explicitement qu'implicitement dans les sciences exactes, les sciences sociales ou les sciences humaines. Une affirmation si généreuse requiert une précision quant aux limites et à la nature de cette intervention. Disons tout de suite que cette réflexion ne se situe aucunement au niveau des stratégies militaires, ni des décisions politiques ou des interprétations historiques, mais plutôt au niveau philosophico-théologique à partir de la question suivante : dans quelle mesure une pensée sur le concept de frontière peut être une source d'espérance et de paix plutôt que de guerre et de désespoir ? Répondre à cette question requiert une approche du concept de frontière. Il s'agit d'abord pour nous de présenter ce concept dans une perspective très simple à partir de la géométrie. Ensuite le concept de frontière va prendre « chair » à partir de l'évolution de ce terme, pour élargir ensuite sa signification. La suite définira ce qui sépare la guerre et la paix à partir de du concept de frontière, et voir le regain d'intérêt actuel pour la théologie. La fin présentera la manière dont une réflexion sur le concept de frontière peut être une chance pour la paix.

## 1. Le concept de frontière : une approche mathématique

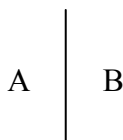
Comment peut-on aborder la frontière ? La mathématique, particulièrement la topologie est la meilleure placée. Mais notre choix est celui de la géométrie qui offre

---

\* Faculté de Théologie Gréco-Catholique, Université « Babeș-Bolyai », Cluj-Napoca, Roumanie.

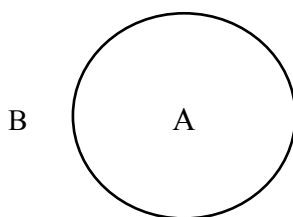
pour le théologien une approche intuitive-imaginative à travers les représentations. Pour cela nous allons renoncer d'utiliser un langage mathématique spécialisé et adopter un langage qui permet à chacun de suivre notre démarche. Pour être plus précis, il s'agit de se situer dans l'explicitation et non pas dans l'explication.

D'abord la plus simple approche est de considérer la frontière comme une ligne de démarcation qui sépare deux espaces (A et B), représentée ici-bas.



Remarquons que les deux espaces sont différents et que les points sur la frontière (la ligne de démarcation) séparent l'espace A de l'espace B, n'appartenant ni à l'espace A ni à l'espace B<sup>1</sup>. Bien sûr, la ligne de démarcation peut avoir des formes diverses (courbes ou autres), mais cela ne change rien à notre démarche. Cette approche de la géométrie est utile pour la philosophie et la théologie, car cette représentation nous aide visuellement à comprendre ce qui se passe si on charge les parties avec des significations différentes, c'est-à-dire avec une identité et une altérité : homme – Dieu, homme – femme, un pays et un autre, etc. La frontière marque la différence entre A et B.

Ensuite, une autre manière de représenter la frontière est celle du cercle. La ligne de démarcation renferme cette fois-ci un espace intérieur, qui le sépare de l'espace extérieur comme dans la figure présentée ici-bas :



Comme dans le cas précédent les points sur la frontière (la ligne de démarcation) séparent l'espace A de l'espace B. Evidemment cet espace fermé peut ne pas être un cercle (carré, rectangle, formes irrégulières, etc.). Cela non plus, ne change en rien notre démarche. L'intérêt philosophique et théologique d'une telle représentation est celui de comprendre par exemple les limites d'un pays, d'un corps, etc. Finalement la frontière

<sup>1</sup> Dans certains cas la frontière peut être définie en géométrie comme appartenant soit à l'espace A soit à l'espace B. Nous n'allons pas compliquer notre démarche.



nous apprend notre finitude. Une réflexion philosophico-théologique basée sur le concept mathématique de frontière rendrait compte dans ce cas de l'intériorité d'un corps humain « fermé » par la peau par exemple, ou celle d'un pays entouré par ses frontières, etc.

Ces deux approches de la géométrie ont leurs limites, car elles définissent la frontière uniquement comme l'ensemble des points qui n'appartient ni à l'espace A ni à l'espace B. On ne peut pas se limiter à cette définition car – malgré le fait de rendre intuitive-imaginative la frontière et de séparer une identité et une altérité, un intérieur et un extérieur – cette approche mathématique ne dit absolument rien sur la relation entre les parties A et B. Pour reprendre les exemples cités plus haut, ce qui est intéressant : c'est de penser la relation à l'autre, par exemple du corps avec l'environnement, la relation entre deux pays ou encore la relation entre deux personnes, etc. ; de penser aussi la relation à soi-même (fermeture, défense, opposition, ouverture, etc.). Donc, l'intérêt philosophico-théologique d'une telle approche ce n'est pas seulement un travail sur la différence, mais de mettre en relation l'identité et l'altérité, l'intérieur et l'extérieur. L'enjeu est de taille comme le montre le petit historique de ce concept.

## 2. L'évolution et l'extension de la signification du terme de frontière<sup>2</sup>

Les frontières semblent être au cœur de nos tensions<sup>3</sup>, de nos guerres, de manière à rendre vaine toute espérance de paix. Mais quelle est l'origine<sup>4</sup> de ce terme ?

L'analyse sémantique du terme frontière trouve ses racines dans la langue latine : *frons*, *frontis* signifie faire front, faire face à un ennemi. Les slaves utilisent le terme de *granica* qui représente une limite extérieure à un territoire<sup>5</sup>. Les différences entre

---

<sup>2</sup> Il s'agit de présenter la porte d'entrée de ce sujet. Pour cela nous reprenons quelques aspects méthodologiques qui ont été traités en détails dans le livre de C. SAPLACAN, *Langages et frontière. Perspectives de lecture théologique*, PUC, Cluj-Napoca 2014. Dans ce livre j'ai traité la frontière pour elle-même sans la réduire, comme c'est le cas ici, à l'étude d'un cas particulier qui est celui du rapport entre la guerre et la paix ou entre le désespoir et l'espérance.

<sup>3</sup> Les Roumains ont été les témoins de ces tensions à travers leur histoire, en particulier la plus récente, quand le communisme nous a fait connaître les frontières sous leur forme hermétique. Ces frontières se sont constituées en véritables barrières, qui empêchait (ou rationnait) les personnes, soit pour entrer soit pour sortir. Ces frontières hermétiques avaient d'un côté le mérite de protéger, de préserver, mais de l'autre le désavantage d'isoler et d'enfermer. Avec la chute du communisme, bien des frontières ont changé leur statut : d'une frontière étanche nous sommes passés peu à peu à une frontière ouverte, qui permet l'échange, le passage, la communication. De loin l'histoire de la Transylvanie a été plus mouvementée, où la population a connu des changements importants au niveau des frontières religieuses, géopolitiques, linguistiques.

<sup>4</sup> Le terme grec *ὄρος*, traduit habituellement par montagne, constituait une ligne de démarcation « naturelle » des territoires et c'est une manière de définir la frontière.

<sup>5</sup> Les Roumains utilisent les deux termes. Cela est certainement dû à leur situation de frontière, d'entre-deux – entre le monde latin et celui slave.

ces deux acceptations sont liées aux façons de regarder la frontière : par rapport à l'intérieur ou par rapport à l'extérieur. En fait l'usage du terme de frontière est resté longtemps un usage guerrier qui présentait la défense d'un territoire. Cette perspective reste tout de même limitée. Cette conception de la frontière permet de penser une zone tampon – zone frontalière – où chaque partie se trouve aussi bien en dehors et en dedans par rapport à l'autre et à soi. C'est une zone qui n'est pas déterminée, dont l'appartenance reste floue, mais qui est un lieu de pouvoir qui attise le désir d'appropriation et de l'exclusion.<sup>6</sup>

Avec la naissance des états modernes, la frontière acquiert un usage plus important qui permet à une nation de s'identifier comme un « chez soi ». C'est ainsi que sont apparues les douanes, qui impliquent le fait de tracer et de reconnaître les frontières. Peu à peu, la frontière se présente comme une articulation entre la dimension géographique (physique de l'espace) et les dimensions historiques, culturelles, politiques. On voit bien un développement du terme de frontière, qui ne s'arrête pas simplement au rapport entre deux champs ennemis ou amis, mais aussi entre deux états, deux nations, deux cultures. A l'intérieur des frontières d'un état, d'autres frontières vont être mise en évidence : celles entre les origines différentes ou entre les classes.<sup>7</sup>

Mais la frontière ne couvre uniquement des réalités géopolitiques. Elle peut présenter un rapport entre deux ou plusieurs parties, qui mène à un dédoublement de significations : la frontière entre la vie et la mort, la frontière entre l'humain et l'inhumain, frontière entre le bien et le mal, entre le beau et le laid, entre l'homme et l'animal, entre Dieu et l'homme, entre une religion et une autre, entre une ethnie et une autre, entre les riches et les pauvres, etc. Un des noms de la frontière c'est la limite : celle de l'inhumain, du mal, de la violence, de l'animalité.

La frontière est un concept qui sépare et unit en même temps. Cela ne veut pas dire qu'on ne peut pas franchir les frontières. Mais pas n'importe comment. Il y des conditions : il faut montrer « patte blanche » ! Et cela à des niveaux bien différents : personnel, ethnique, national, conceptuel, etc. Quelques exemples : au passage d'un pays à l'autre on réclame aux personnes un passeport ou une carte d'identité et souvent les raisons du passage, sinon on est dans l'illégalité ; passer la barrière du corps de l'autre peut se faire violement (voir le viol) ou en paix (dans le cadre d'une relation acceptée) ; passer comme théologiens la frontière du langage scientifique peut s'avérer périlleux (voir à ce sujet les tensions entre créationnistes et évolutionnistes). Effacer les frontières pour en tracer d'autres peut être une action dangereuse. L'exemple des

<sup>6</sup> A. LOPEZ, « Présentation. La notion de frontière », en *América : Cahiers du CRICCAL* 1 (1993), 7–19, ici 8.

<sup>7</sup> *Ibid*, 9.

guerres est significatif : les frontières sont effacées avec les cadavres des soldats qui luttent pour elles. Les exemples peuvent continuer.

Passer les frontières ne demande pas seulement montrer les bonnes intentions. Il faut jeter des ponts : le dialogue, la communication, le respect, la loi, le partage, alliance, etc.

Cette courte incursion historique nous montre une évolution quant au concept de frontière. Nous sommes partis d'une présentation géométrique simple de la frontière, comme une ligne qui sépare deux parties. Mais cette simplicité peut cacher une complexité lorsqu'on charge de significations les parties. Celui qui essaie d'employer la frontière comme outil se trouve pris avec la multitude des significations qui lui sont attachées, et peut être découragé dans sa démarche à cause de la démultiplication des usages disciplinaires et des langagières (géographique, historique, politique, mathématique, biologique ou encore théologique), mais peut-être aussi à cause sa dialectique. Mais peut-être c'est ici l'intérêt d'aborder notre sujet à partir de ce concept, car cette complexité de la frontière qui joue entre la guerre et la paix peut être une aubaine pour notre sujet.

### **3. Guerre et paix dans la perspective de la frontière**

Nous sommes arrivés à un point où nous nous demandons comment définir la guerre et la paix ? Ce qui caractérise la définition classique de la guerre est l'implication d'au moins deux parties de la frontière (notamment deux états) dans un conflit avec l'usage de la violence physique. La tentation de définir la paix comme absence de la guerre est simpliste. Trois exemples : la guerre classique, le terrorisme et la cyberguerre.

- a. Souvenons-nous de ce qu'on appelait la guerre froide entre les Etats Unis et l'Union Soviétique – appelée aussi par certains, paix chaude ou paix belliqueuse. Car même si la violence physique n'était pas impliquée, on a pu parler :
  - D'une guerre idéologique qui portait sur les différends tel que le communisme et le capitalisme, mais aussi sur les différends politiques ;
  - D'une guerre psychologique pour dissuader l'adversaire et le mettre dans une position de faiblesse, le démoraliser ;
  - D'une guerre économique (voir technologique) qui s'exprimait dans la course aux armements (notamment nucléaires) ou la course de la conquête de l'espace ;
  - D'une guerre des images qui a eu des conséquences jusque dans les compétitions sportives et au niveau des cultures.

- b. Plus récemment le terrorisme se présente comme une forme de violence qui est difficilement assimilable au concept classique de guerre, entendu comme impliquant deux états ou nations. Avec le terrorisme les frontières physiques tombent. Le terrorisme implique dans notre contexte : des valeurs culturelles, croyances religieuses divergentes et positions idéologiques. Ces valeurs et croyances sont à la source des justifications des interventions violentes (l'emploi de la terreur, comme indique le nom) que certaines voient comme actes rationnels ou parfois comme violence mimétique. Le terrorisme dépasse le cadre stricte d'une confrontation entre deux armées, pour viser aussi bien des civils, des personnes innocentes, des symboles, etc. L'usage de la terreur peut se faire par des personnes singulières, par des groupes ethniques particuliers, par des Etats, mais aussi dans le monde virtuel (le cyberspace).
- c. Avec la cyberguerre, plus qu'au niveau du terrorisme, les frontières sont brouillées. Dans un monde cyber connecté, les frontières sont difficiles à établir, les identités faussées, les ennemis deviennent invisibles. Tout peut être espionné : conversations, recherches, entreprises, banques, personnes, partis, etc. Tout peut être atteint : centrales nucléaires, systèmes de commande militaires, ministères, réseaux aériens, etc. Et cela à partir des endroits les plus éloignés. Il s'agit bien sûr des hackers, mais imaginez que se passe-t-il quand les Etats s'y mettent : Stuxnet, la cyberattaque contre l'Iran ; plus récemment la Russie soupçonnée d'être à la tête d'une cyberattaque lors des élections présidentielles aux Etats Unis. Alors les frontières classiques changent : pour défendre les réseaux informatiques on parle des anti-virus, des pare-feux, de cyberdéfense, etc.

Ces exemples rendent caduque une vision de la guerre qui n'impliquera que la violence physique, en nous présentant la difficulté de tracer une ligne de démarcation précise entre la guerre et la paix, entre une partie et une autre. La frontière se présente finalement comme un concept complexe qui est chargé de significations multiples – et met en place la possibilité d'une réflexion sur l'identité et l'altérité, sur l'intérieur et l'extérieur – pour nous aider à mieux situer les conflits et à trouver des solutions pour les résoudre.

Mais une réflexion sur la frontière peut-elle avoir un fondement théologique ?

#### **4. Le regain d'intérêt pour le concept de frontière en théologie ?**

Si le concept de frontière est un concept clé de la géopolitique, en théologie le concept a été peu utilisé par le passé. Un des plus connu noms est de loin le philosophe et le théologien protestant Paul Tillich qui utilise ce concept dans son autobiographie

*Aux frontières* (Traduite en français par *Aux confins*). « *Vivre et penser à la frontière signifie pour lui se trouver pris dans une tension entre deux domaines, entre deux mondes, et les mettre en dialogue, en communication, refuser aussi bien de les confondre que de les séparer.* »<sup>8</sup>

Plus récemment on constate un intérêt grandissant pour le concept de frontière. À l'appui on peut citer quelques travaux :

- le colloque *L'humain à ses frontières : l'ère du flou* en juin 2008. Le colloque fait appel à plusieurs domaines pour rendre compte de la frontière et des déplacements des frontières entre l'humain et l'inhumain pour éclairer les choix éthiques, économiques et juridiques ;
- le colloque *Aux nouvelles frontières de la Fraternité* en avril 2014, qui essaie de rendre compte de la fraternité comme impératif actuel, à partir d'un travail biblique. Le colloque souligne que ce concept n'existe pas dans le vocabulaire des relations internationales. Le concept de frontière serve ici à rendre compte de la fragilité de la fraternité (barrières, renfermement, solitudes, pauvreté), mais aussi de sa grandeur (solidarité, reconnaissance, échange).
- et plus récemment le congrès de l'Association des théologiens pour l'étude de la morale (ATEM), *Politique des frontières : tracer, traverser, effacer* en septembre 2016, porte sur le désir de certains pays de renforcer les frontières face au flux migratoire. Les frontières deviennent un enjeu politique, économique et éthique important. Le colloque a essayé de questionner théologiquement cette politique des frontières.

Ces quelques exemples témoignent d'un regain d'intérêt aujourd'hui des théologiens pour le concept de frontière : soit pour faire une association entre leur vie et le concept de frontière (le cas de Tillich), soit pour analyser la frontière à partir de sa particularité qu'est la limite (comme dans le cas du colloque sur le rapport entre humain/inhumain), soit pour mettre en évidence ce qui nous séparent et ce qui nous unit comme frères (colloque sur la fraternité), soit dans un but critique de la théologie face au nouvel usage politique de ce concept (colloque de l'ATEM). Tous ces approches – en accordant à la frontière un statut de concept – ont dépassé la définition classique de la frontière, pour lui rendre une compréhension nouvelle qui peut être utilisée dans des domaines des plus divers dont nous avons vu l'intérêt théologique.

---

<sup>8</sup> A. GOUNELLE, « La notion de frontière à partir de Paul Tillich » en *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 33–34 (1992) 54–61.

## 5. L'usage du concept de frontière dans la lutte pour la paix

Quelle compréhension nouvelle peut apporter le concept de frontière dans la compréhension du rapport entre la guerre et la paix ? La frontière se présente comme une nécessité. Nous ne pouvons vivre sans frontières, qu'elles soient réelles ou virtuelles. Théologiquement, les frontières sont tracées par Dieu lui-même, car il crée en différenciant l'homme de l'animal, l'homme de la femme, l'homme de Dieu, le ciel et la terre, etc. Dans l'AT tout effacement de la frontière signifie un retour au chaos originel. La frontière introduit certainement cette idée de différence qui est essentielle à définir une identité et une altérité qui marquent la différence : entre deux personnes, deux peuples, etc.

La frontière délimite, sépare, en permettant à chacun d'avoir un espace à soi, de s'organiser la vie. Nous avons besoin des frontières pour exister. Quelques exemples. Au niveau biologique tout organisme a besoin d'une frontière, une membrane, une peau, qui sont autant des moyens pour marquer un chez soi que pour se protéger de l'autre ou de l'extérieur. Au niveau psychique on trouve ce besoin de frontière qui est fondé de l'angoisse primordiale, celle d'être exposé à l'autre, celle d'être envahie, pénétré, perforé par l'autre. Au niveau social, qui se constitue en se rapportant moins à un ordre géographique qu'à un ordre symbolique, à l'institution d'un sens, le sens de l'autre constitue un non-sens.<sup>9</sup> Une société est semblable à un organisme. C'est pourquoi la société a besoin d'une enveloppe protectrice, une frontière qui garantit sa protection et assure leur identité spécifique. Dans l'affirmation de leur identité les personnes et les sociétés ont la tendance de nier l'autre et courent le risque de l'enferment. Pensez à l'étranger (et aujourd'hui dans le contexte migratoire les exemples ne manquent pas) « *dont les propos, les coutumes, les comportements, l'habillement nous troublent, nous irritent et nous angoissent obscurément en mettant en cause, en interrogeant nos propres manières de voir et de faire. Nous ressentons une sorte d'agression à laquelle nous ripostons par une contre-offensive souvent d'autant plus passionnée qu'elle est instinctive et irraisonnée.* »<sup>10</sup> On construit des murs et des clôtures pour se protéger : le mur de Berlin, le mur entre Israël et la Palestine, plus près la clôture élevée par la Hongrie. On construit des discours (au niveau personnel ou politique) pour justifier le caractère prophylactique de nos frontières : les murs nous protègent.

<sup>9</sup> PH. FONTAINE, « Des frontières comme ligne de front : une question d'intérieur et d'extérieur. Éléments de sociotopologie » en *Cités* 31 (2007) 119–126, ici 121.

<sup>10</sup> GOUNELLE, « La notion de frontière », *art. cit.*, 58.

En fait, la construction des frontières cache, à travers les gestes et les discours, la peur de l'autre, de l'étranger qui se manifeste dans le racisme c'est-à-dire dans : *«la peur de la différence quand elle revient au même et la peur du même quand il devient différent»*<sup>11</sup>. Il faut dire que l'idée de différence est limitée pour au moins deux raisons.

La première consiste à dire que la différence est insuffisante pour rendre compte de ce qui se passe entre les parties. Elle ne dit rien sur l'amour, sur la mort, sur la vie. Ce n'est pas parce que l'idée de différence est fausse, mais parce qu'elle est limitée. L'insistance sur la différence mène le plus souvent aux différends, voir à la violence<sup>12</sup>.

La deuxième, par voie de conséquence, c'est que pour exister l'homme doit sortir de soi, car étymologiquement « exister » (*ex* = dehors et *sistere* = se tenir) signifie sortir, s'exposer. Mais *« Significativement, l'histoire biblique est traversée par la dualité entre la route et la maison, entre le nomadisme d'Abraham et l'installation dans la terre promise ; d'un côté, l'exode, l'exil, de l'autre la vigne et la ville. Habiter, marcher, ces deux verbes définissent directement et métaphoriquement la vie humaine ; le premier implique le respect d'une délimitation et le second sa transgression au sens propre (transgresser signifie passer un seuil, une limite). »*<sup>13</sup> Paradoxalement j'ai besoin de la frontière pour me délimiter de l'autre comme personne ou société, et pourtant j'ai besoin de l'autre pour me définir : *« l'égo s'institue sujet sur la foi de l'autre »*<sup>14</sup>.

Franchir la frontière de l'autre n'est pas anodine : cela peut être un geste d'amitié, de confiance ou un geste violent, brutal. Pensons à l'impérialisme militaire, économique ou culturel où on sent qu'on est envahi, trahi, annexé par l'autre<sup>15</sup>. Combien ne disent qu'aujourd'hui la Roumanie ne nous appartient plus, que les décisions économiques et politiques semblent prises ailleurs qu'en Roumanie ? Combien des Syriens, fragilisés par la guerre, ne se sentent pas atteints dans leur identité et humiliés ? Or ces humiliations créent des fanatiques qui réagissent avec violence.

Comment penser ce concept de frontière pour garantir la paix ? Je pense qu'il faut veiller d'abord à ***un bon équilibre entre les parties***. Cela se traduit par une attention quant à l'identité de chacun : une identité fragile aura la tendance à rejeter toute altérité et une identité trop sure d'elle-même aura la tendance à tolérer l'autre, sans lui prêter intérêt. Il s'agit donc d'être à l'écoute de l'autre, de respecter l'autre, de le reconnaître.

---

<sup>11</sup> D. SIBONY, *Entre-deux. L'origine en partage*, Seuil, Paris 1991, 10.

<sup>12</sup> *Idem*.

<sup>13</sup> GOUNELLE, « La notion de frontière », *art. cit.*, 56.

<sup>14</sup> FONTAINE, « Des frontières comme ligne de front », *art. cit.*, 122.

<sup>15</sup> GOUNELLE, « La notion de frontière », *art. cit.*, 58.

Pensez donc, à titre d'analogie au dialogue œcuménique : longtemps l'unité de l'Eglise était comprise comme un effacement des frontières, des différences. Cette position est aujourd'hui dépassée, on ne s'interroge plus sur l'effacement des frontières, des différences, mais davantage sur leur bon usage.

Mais pour assurer la paix un bon équilibre entre les parties ne suffit pas : « *La paix n'est pas simplement l'absence de guerre ni même un équilibre stable entre des forces adverses, mais elle se fonde sur une conception correcte de la personne humaine et requiert l'édification d'un ordre selon la justice et la charité.* »<sup>16</sup> GS 78.

On cherche trop souvent ces frontières à l'extérieur en oubliant de **regarder les frontières dans nos cœurs** : dans notre manque de temps pour l'autre, dans notre manque de confiance, dans notre manque de disponibilité, manque d'intelligence, manque de moyens, manque d'espérance.

## Conclusions

Très peu de théologiens ont essayé de penser théologiquement la frontière. La majorité ont limité leur recherche sur la frontière en l'utilisant comme moyen méthodologique. Ces démarches sont justifiées et ont leur valeur comme nous l'avons montré dans cet article, dont nous synthétisons en quelques lignes : la frontière est un concept intuitif capable d'assembler des disciplines et des connaissances des plus diverses ; elle est aussi un moyen de réfléchir sur nous même, sur les frontières de notre cœur ; elle a aussi une composante éthique qui permet de se situer par rapport à l'autre où des concepts comme la tolérance, la communication ou l'action prennent toute leur place.

Notre démarche s'est arrêté à l'utilisation du concept de frontière. Je pense qu'il faut dépasser le statut de la frontière comme concept pour lui accorder un statut de paradigme, et pas n'importe lequel, un paradigme théologique, c'est-à-dire pas seulement un moyen méthodologique mais un modèle de compréhension théologique de l'homme, du monde et de l'histoire. Il s'agit de situer la frontière entre la Création et l'Eschatologie. Car la Création nous donne à tous le statut de frères et l'espérance nous met en marche pour vivre avec l'autre de manière juste<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> CONSEIL PONTIFICAL "JUSTICE ET PAIX", *Compendium de la Doctrine Sociale de l'Eglise*, §494. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_fr.html)

<sup>17</sup> Voir à ce sujet : C. SAPLĂCAN, *Langages et frontière*, op. cit.



# Icoana ca reprezentare grafică a speranței

*Daniela SOREA\**

**Abstract:** According to the Orthodox Church, the icon catches the human spirit which is changed in the presence of the grace, being part to the godly nature. The persons represented in the icons have fulfilled their human objective. Their icon representations describe the enstrangement from this world. Around them, reality shapes schematically, according to the non timely dimension, for the event taking place. The perspective is reversed. The icon reflects the object in its entire significance. That is how children draw: what they know about things, not what they see. The way children (preschool or small pupils) graphically represent God unfolds a surprising joining of canonic and noncanonic attributes.

**Keywords:** *icon, grace, perspective, children, drawing*

**Cuvinte cheie:** *icoană, har, perspectivă, copii, desen*

## Precizări introductive

Cea mai importantă speranță a credinciosului (și, dacă Mircea Eliade are dreptate afirmând că omul este de la început, constitutiv și definitiv religios – *homo religiosus*, a oricărui om) este mântuirea. Pentru creștini mântuirea înseamnă îndumnezeire, adică restaurare a naturii umane, recuperare a asemănării cu Dumnezeu. Pentru ortodocși icoana este reprezentare grafică a acestei speranțe împlinite. Persoanele zugrăvite în icoană au reușit, au trecut deja prin travaliul restaurator. Zugrăvirea lor e o provocare pentru iconarul care trebuie să reprezinte grafic, cu uneltele lumii acesteia, ceva ce nu mai e chiar din această lume. Despre câteva dintre principalele articulări ale răspunsului la această provocare, așa cum au fost ele evidențiate de Leonid Uspensky în *Teologia icoanei* (1980) și, mai de curând, de Jean Claude Larchet în *Iconarul și artistul* (2008) va fi vorba mai jos, în prima parte a prezentei lucrări. Partea a doua a lucrării prezintă rezultatele unei cercetări exploratorii având ca temă felul în care preșcolarii și școlarii mici din România anului 2000 și-l reprezentau pe Dumnezeu, adică pe Cel asemeni Căruia creștinii speră să redevină. Cercetarea a fost realizată ca analiză a desenelor create la cerere de către copii, desene considerate documente sociale.

---

\* Universitatea Transilvania din Brașov, [sorea.daniela@unitbv.ro](mailto:sorea.daniela@unitbv.ro)

## În ce fel zugrăvesc iconarii speranța mântuirii

Fundamentală în iconografie, arată Uspensky<sup>1</sup>, este dogma Întrupării. Întruparea a desființat restaurator despărțirea produsă de păcat între Dumnezeu și om, readucând natura umană la starea de părtașă a naturii dumnezeiești. Iisus în omenitatea sa plină de Dumnezeire a făcut posibilă icoana și și-a făcut Chipul icoană, prima icoană. În icoanele lui Hristos nu este zugrăvită nici firea omenească, nici cea dumnezeiască, ci Persoana Sa, în care cele două naturi sunt neamestecate și nedespărțite.

Următoarele, după statut teofanic și în ordine cronologică, sunt, arată Uspensky, icoanele Maicii Domnului și apoi cele ale sfinților. În acestea iconarul a avut/are a zugrăvi firea omenească pătrunsă și transfigurată de energiile dumnezeiești, adică starea duhovnicească a ei.

Icoana operează astfel într-o dublă realitate, umană și divină, arată Larchet<sup>2</sup>, reluând ideea lui Uspensky. Icoana

este de două ori realistă: în ea sunt reunite omenescul și dumnezeiescul (așa cum acesta ni se împărtășește prin energiile Sale), lumea creată și harul necreat, timpul și veșnicia, realitatea istorică și realitatea metaistorică, realitatea pământească și materială laolaltă cu realitatea cerească și nematerială.<sup>3</sup>

Consecvent, icoana este expresie a unui dublu realism: cel istoric, al Tradiției, și cel anistoric, al veșniciei. Pe dimensiunea realismului istoric, icoana își ancorează conținutul în epoca și contextul regional, politic, religios în care au viețuit persoanele reprezentate. Tot pe dimensiunea realismului istoric, icoana redă trăsăturile caracteristice ale acestor persoane. Trăsăturile caracteristice sunt cele în conformitate cu prototipul, totodată ușor de recunoscut și capabile să susțină legătura directă și vie cu acesta: „cinstim icoana pentru asemănarea ei cu prototipul” susținea în plină perioadă iconoclastă Sf. Teodor Studitul<sup>4</sup>. Pe dimensiunea realismului anistoric, icoana redă umanitatea îndumnezeită prin har, curățată și luminată. Ea surprinde lucrarea sfinților ridicată la viață veșnică asupra lumii, pe care o transfigurează haric.

Rostul complex al icoanei a fost bine conturat teologic pe fondul disputelor din iconoclastism. Icoana acționează catehetic, exprimând prin formă și culoare conținutul Sfintei Scripturi. Scopul ei e punerea credinciosului în relație cu conținutul ei spiritual. Pentru aceasta iconarul urmărește înfățișarea cât mai adecvată a Revelației. Cerința adecvării la conținutul revelat, cunoscut și trăit în Biserică, impune utilizarea unor

<sup>1</sup> L. USPENSKY, *Teologia icoanei*, Anastasia, București, 2009.

<sup>2</sup> J.C. LARCHET, *Iconarul și artistul*, Sophia, București, 2012.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 80.

<sup>4</sup> *Apud.* J.C. LARCHET, *Iconarul*, *op. cit.*, 81.

mijloace specifice, la rândul lor adecvate. Icoana pretinde unitatea compoziției cu temeiul ei dogmatic. Libertatea de expresia a iconarului operează pe suportul acestei unități. Icoana acționează de asemenea teofanic, întru cinstirea prototipului, statuată la Sinodul Ecumenic VII de la Niceea, în 787. Icoana are, de asemenea, rost cultic, de susținere a credinței. Ea susține rugăciunea și deschide o cale de uniune cu persoana reprezentată. Larchet<sup>5</sup> evidențiază dubla activitate îngăduită de această cale: a credinciosului care se deschide harului și a sfântului care înaintea spre credincios. Lumea dumnezeiască se deschide în icoană spre lumea pământească. Icoana este o fereastră. Ea are, din acest motiv, întotdeauna nevoie de o ramă. Rama icoanei leagă laolaltă lumea dumnezeiască și lumea căzută.

Lumea dumnezeiască, lume a adevăratei naturi, este percepută de privitorul icoanei ca încărcată de straniețate. Articulațiile ei sunt cunoscute, dar parcă nu din lumea aceasta. Trupurile omenești reprezentate prefigurează trupurilor dreptilor la Înviere. Chipurile sfinților reflectă starea lor de nepătimire, garanția statorniciei lor în virtute. Sfinții nu plâng, pătrunși fiind de fericirea căinței. Nu suferă, deși contextul iconografic canonic e de cele mai multe ori cel al martirajului lor. Nu râd, bucuria lor e lăuntrică. Nu se tem, nu au îngrijorări, pătrunși fiind de pacea Domnului. Nu sunt nici nepăsători, căci poartă grija întregii omenirii. Privirea lor semnalează înstrăinarea de lume în pace, înfrânare, smerenie, feciorie, curățenie, dragoste. Icoana se centrează pe această privire. Rama, trupul, chipul sfântului conduc privirea spre ochii acestuia. Hieratismul lui e semn că și-a împlinit deja menirea față de Dumnezeu, că se află de acum în afara timpului acestei lumi, din veșnicie revărsând veșnic har peste credincioși. Posturile statice ale sfinților în icoană arată redundant statornicia așezării lor duhovnicești, anume în momentul cel mai semnificativ al biografiei lor spirituale.

Tot ceea ce se află în jurul sfinților e preschimbat prin har. Arată altfel, pentru că nu se mai supune legilor firii obișnuite, ale lumii acesteia. Animalele se articulează altfel, plantele cresc altfel, după o ordine diferită, spirituală. Lucrurile stau în spațiu. Veșmintele sunt lipsite de materialitate, sunt schematice, nu îmbracă trupuri pământești. Arhitectura clădirilor se supune altor legi decât cele ale rațiunii. Valorile creștine contrazic în toate acestea valorile lumești.

Eliberarea de condiționările spațiale și temporale dă/impune iconarului și alte libertăți.<sup>6</sup> În icoană dimensiunile personajelor și obiectelor nu respectă proporționalitatea cu distanța față de privitor. Ele sunt determinate calitativ, după criteriul importanței duhovnicești. Se păstrează astfel, dar în alt fel, pe alte coordonate,

---

<sup>5</sup> J.C. LARCHET, *Iconarul*, op. cit.

<sup>6</sup> Alexandru BUZALIC, *Timp fizic, filosofic, teologic și veșnicie*, Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Catholica, XLVII 3, 2002, p. 81.

acordul cu percepția privitorului. Evenimente din timpuri diferite sunt reprezentate simultan, aceeași persoană se învecinează uneori în icoană cu sine însăși. Sfinți din timpuri diferite sunt zugrăviți împreună, în virtutea existenței lor veșnice prin har. Comuniunea lor în veșnicie se prelungește în comuniunea cu credincioșii în Biserică<sup>7</sup>. Vârsta din icoane a sfinților e cea a îndumnezeirii lor. Din acest motiv, și numai din acesta, sfinții sunt tineri, maturi, vârstnici. Fără a fi în afara timpului, ei nu sunt totuși supuși acestuia. Sfinții bătrâni au păr și barbă albe pe chipuri senine, lipsite de riduri, și trupuri neistovite. Mântuitorul și Maica Lui sunt reprezentați iconografic la vârste diferite, dar chipurile Lor de copii nu sunt chiar copilăroase. Ele semnalează, prin seriozitate, înțelepciune, cuminenție ființarea mai presus de fire.

Nu în ultimul rând, în icoană profunzimea câmpului este redusă intenționat, complementar priorității acordate în creștinism profunzimii spirituale și ca expresie grafică a comuniunii (în forma împărțirii aceluiași orizont<sup>8</sup>). Fundalul plat și uniform al icoanei este luminos. Lumina lui, care scaldă totul, e reprezentare a luminii dumnezeiești, necreate. Poleirea lui cu aur s-a impus ușor în iconografie, are acoperire teologică. Întrucât lumina iradiază din persoanele reprezentate, se distribuie peste tot la fel. În icoană nu sunt umbre, nu sunt zone de clar-obscur, nu sunt zone luminate din surse exterioare.

Pictând așa, iconarii au fost considerați naivi. Catalogarea artei lor ca naivă s-a conturat pe fundalul descoperiri și largii utilizări în Occident a perspectivei centrale, în Renaștere. Iconarii nu cunosc perspectiva centrală, au spus criticii artei icoanei. Numai că, arată Erwin Panofsky<sup>9</sup>, utilizarea perspectivei centrale e expresia unei viziuni determinate asupra lumii, dominată de naturalism, individualism, raționalism, realism (arta e imitare a realului). Ea are câteva presupoziiții: un tablou construit în perspectivă centrală redă intersecția piramidei vizuale cu un plan vertical; spectatorul tabloului privește din același punct cu pictorul, cu un singur ochi, imobil; tabloul e o fereastră prin care privirea iese în spațiu; tabloul decupează spațiul, care e infinit, continuu, omogen. Sub aceste presupoziiții, tabloul surprinde un loc determinat geometric, nu teofanic și reprezintă ființele în realitatea lor fenomenală, nu conform esenței lor spirituale. Tabloul e expresie a unei așezări antropocentrice în lume, a dorinței umane de putere. Icoana e, dimpotrivă, expresie a teocentrismului.

Limitările perspectivei centrale, ca artificială, construită programatic, au fost evidențiate dinspre psihologie, sociologie, etnologie încă din a doua jumătate a sec. XIX: utilizarea ei înseamnă ignorarea curburii retiniene, adică modificarea dimensiunilor

<sup>7</sup> J.C. LARCHET, *Iconarul*, op. cit.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *La perspective comme forme symbolique*, 1975, apud. J.C. LARCHET, *Iconarul*, op. cit.

laterale în imagine; privitorul are doi ochi în continuă mișcare, câmpul lui vizual fiind sferic; ceea ce privitorul surprinde privind lumea nu este un instantaneu construit cu linii de fugă într-o piramidă vizuală, ci o sinteză de imagini care se succed; informația pe care o procesează privitorul e o sinteză de imagini înregistrate pe retină, senzații tactile asociate, amintiri, prelucrări mentale (raționale sau intuitive) și compensări prin legea stabilității dimensiunilor. De asemenea, „construcția care urmărește reprezentarea exactă face complet abstracție de structura proprie spațiului psiho-fiziologic”<sup>10</sup>, în care înainte și înapoi, stînga și dreapta, corpurile și spațiul gol dintre ele au semnificații distincte.

Iconarii nu folosesc decât punctual perspectiva centrală nu pentru că nu o cunosc (unele obiecte sau părți ale lor sunt reprezentate astfel în izvoade), ci pentru că aceasta nu este întotdeauna adecvată scopului icoanei<sup>11</sup>. Când este folosită, perspectiva centrală se alătură, în aceeași lucrare, altor două tipuri de perspectivă: cea axonometrică și, cea mai importantă în economia reprezentării mântuirii, perspectiva inversă. În icoană perspectiva centrală nu este omogenă, nu dictează întregului compoziției. Fiecare obiect reprezentat conform legilor ei își are propriul punct de fugă. Nici perspectiva axonometrică, inginerească, în care se păstrează paralelismul liniilor întrucât lipsesc punctele de fugă, nu organizează întregul icoanei. Este folosită numai pentru reprezentare unora dintre obiectele din compoziție. Perspectiva inversă (în raport cu cea centrală) este cea definitorie. În cazul ei liniile de fugă se unesc în fața imaginii. În icoană obiectele diferite își au propriile perspective inverse, închise în puncte de fugă diferite.

Iconarii nu îmbină perspectivele după o rețetă prestabilită, ci întru asigurarea armoniei întregului. Ei dovedesc astfel o cunoaștere complexă a obiectelor: sub mai multe unghiuri și mai aproape de ceea ce acestea sunt în totalitatea lor, adică de felul în care informația senzorială împreună cu amintirile, intuiția și prelucrările raționale le cofigurează. Cunoașterea vehiculată de iconar e mai mult decât picturală. E cunoaștere deopotrivă despre natura obiectului și despre natura cunoașterii umane, despre esența lucrurilor și despre semnificațiile lor<sup>12</sup>.

Mai mult decât cu tablourile riguros, geometric, programatic construite în perspectivă centrală, icoanele seamănă cu desenele copiilor, arată Larchet<sup>13</sup>. Mai exact, cu felul în care aceștia desenează înainte ca adulții să le impună categoriilor lor. Primele desene ale copiilor folosesc perspectiva inversă (e cea care corespunde experienței lor,

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>11</sup> J.C. LARCHET, *Iconarul*, op. cit.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

felului în care subiectul s-a impus conștiinței lor). Copiii desenează senin aspecte ce nu pot fi văzute simultan, dar pot fi gândite împreună. Copiii au o multitudine de puncte de vedere. Copiii desenează ce știu despre lucruri, nu ceea ce se vede, operând în interiorul unui „realism intelectual”<sup>14</sup>, diferit de realismul vizual deprins mai târziu.

Analogia cu desenele copiilor, în care prevalează redarea a ceea ce e important, interesant, caracteristic, sugerează că soluția iconarilor (de combinare fără rețetă rigidă a celor trei perspective) corespunde mai bine decât artificială perspectivă centrală modului complex și divers în care omul percepe în mod natural obiectele. Nici vorbă de naivitate, așadar, deși – sau tocmai pentru că, icoana are naturalețea copilăriei.

Analogia cu desenele copiilor nu trimite arta icoanei în infantilism. Copilul și iconarul evoluează pe coordonate diferite. Reprezentările copilului sunt subiective, iconarul are criterii obiective. Copilul nu are simțul proporțiilor, putând desena aberații; iconarul are de păstrat justa măsură, pentru a putea reda semnificațiile. Copilul e spontan, iconarul e ghidat de canoane.

## În ce fel îl desenează copiii pe Dumnezeu

Speranța mântuirii ia în cazul creștinilor, după cum arătam mai sus, forma recuperării asemănării cu Dumnezeu. Copiii desenează, arată Larchet<sup>15</sup>, în mod natural lucrurile, relațiile, trăsăturile esențiale. Abia educația grafică, pe filieră raționalistă, îi dezvăță de acest „realism intelectual”, impunându-le norme de reprezentare a corporalității în spațiu și a succesiunii/simultaneității în timp.<sup>16</sup> Pentru a afla cum Îl văd copiii pe Cel asemenea Căruia speră creștinii să ajungă mântuindu-se, am realizat o cercetare calitativă de tipul analiză de documente sociale.

Documentele analizate sunt desene ale unor copii din județul Brașov care aveau, atunci când au fost rugați să deseneze, în anul 2000, vârste cuprinse între 5 și 12 ani, fiind preșcolari sau școlari în ciclul primar. Au fost analizate 247 de desene; 162 dintre autorii desenelor provin din mediul urban, restul provin din mediul rural, din familii ortodoxe (224), greco-catolice (16) și adepți ale Martorilor lui Iehova (7). Cercetarea a fost realizată cu ajutorul educatoarelor sau învățătoarelor copiilor. Copiii au fost rugați mai întâi să Îl deseneze pe Dumnezeu, apoi au fost întrebați de ce L-au desenat așa. Răspunsurile lor au fost notate chiar de ei, sau de educatoare/învățătoare într-o fișă atașată desenului, împreună cu câteva date demografice (vârsta, genul,

<sup>14</sup> *Ibid.*, 66.

<sup>15</sup> J.C. LARCHET, *Iconarul*, op. cit.

<sup>16</sup> Alexandru BUZALIC, Anca BUZALIC, *Psihologia religiei*, Galaxia Gutenberg, 2010, p. 138.

confesiunea, mediul de rezidență, ocupația părinților) și cu răspunsul la întrebarea despre cine le vorbește despre Dumnezeu.

Desenele furnizează un suport foarte generos pentru analiză. Unele dintre ele ating delicate teme teologice, altele ar îngădui complicate abordări analitice. În avanpostul acelor, prezenta lucrare evidențiază principalele categorii de răspunsuri pe care, prin desenele lor explicate, copiii le-au furnizat la întrebarea implicită *Cum este Dumnezeu?* La acest nivel al analizei nu au fost identificate diferențe semnificative între desenele copiilor de diferite confesiuni<sup>17</sup>.

Analiza desenelor a evidențiat următoarele categorii de răspunsuri:

- a) Dumnezeu e așa cum ni-L arată icoanele și statuile. În desenele de acest tip sunt reperabile influențele imaginilor văzute deja de copil, desenele sunt reproduceri ale acelor imagini. Este cazul desenului din figura nr. 1-*f1*<sup>18</sup> (al unui copil de 12 ani) care are ca sursă o icoană a Mântuitorului și cel al desenului *f2* (10 ani), cu sursă neoprotestantă. Vârstele mari ale copiilor care au desenat astfel surprinde procesul de învățare a reprezentării (copiii nu L-au desenat de Dumnezeu cum Îl stiau ei, ci cum aflaseră că l-au reprezentat alții).
- b) Dumnezeu este printre noi, peste tot. Conform explicațiilor desenatorului, personajul din grădina casei, privind peste gard la mașina de pe drum, în *f3* (6 ani) este chiar Dumnezeu. În *f4* (9 ani) nu este figurat undeva Dumnezeu pentru că El este oricum peste tot în natură. Într-un alt desen, nereprodus din motive tehnice, un copil de cinci ani a așezat spectaculos un șir de flori în partea de jos, foarte aproape de margine foii, și cerul cu soarele foarte sus, aproape de cealaltă margine a foii, lăsând tot centrul desenului alb.
- c) Dumnezeu înseamnă cruce. Unele dintre desene conțin numai crucea, cu trimitere la scena răstignirii, dar fără Iisus răstignit, ca în *f5* (5 ani), sau cu trimitere mai degrabă la ideea de ordine, de organizare a spațiului după direcțiile perpendiculare, ca în *f6* (10 ani). În alt desen sunt nu una, ci trei cruci, roșii. (*f7*, 10 ani).
- d) Dumnezeu este răstignit. În rezolvarea grafică a scenei Răstignirii copiii au utilizat soluții necanonice, de detaliu. Încercările lor semnalează provocarea pe care dogma unui Dumnezeu răstignit o adresează minții de copil. În *f8* (10 ani) crucea se înalță pe un tăpșan primăvăratic, în plin soare. Pe cruce, chipul Mântuitorului e în față, pe el se văd dăre de sânge, iar trupul e desenat în spatele crucii. În *f9* (7 ani) un Hristos rotofei și binedispus surâde amuzat de pe crucea unde pare a se simți bine, pentru că are aripi. Într-un alt desen, nereprodus, un copil de cinci ani a așezat

<sup>17</sup> Toate desenele utilizate ca exemple în lucrare provin întâmplător de la copii ortodocși. Criteriile de selectare a lor au fost adecvarea la tipologie și ușurința reproducerii.

<sup>18</sup> Figurile sunt dispuse, în ordinea numerotării lor, la sfârșitul lucrării.

- crucea Răstignirii lângă o casă de sat ardelenesc, sub soare, și a figurat doar chipul Mântuitorului pe cruce, parcă ieșind din/ intrând în lemnul acesteia.
- e) Dumnezeu e Biserica. În numeroase dintre desene sunt reprezentate numai clădiri, uneori cu cruce, alteori nu. Clădirile nu diferă ca formă de alte case sau castele pe care le desenează copiii, arată a spațiu de locuit, ca cel din *f10* (6 ani).
  - f) Dumnezeu este stăpânul morții. În desenele din această categorie Dumnezeu este reprezentat ca supraveghind cimitirul, uneori trecând în zbor senin pe deasupra crucilor de pe morminte.
  - g) Dumnezeu este femeie. Categoria aceasta de răspunsuri a fost determinată pe baza vestimentației și posturii lui Dumnezeu, ca în *f11* (9 ani) și *f12* (8 ani). Copiilor nu li s-au cerut explicații cu privire la acest aspect. Ar putea fi vorba despre asocierea cu Fecioara Maria, ușor de presupus în *f13* (9 ani), sau despre asocierea mai largă a divinității cu maternitatea. Ar putea fi vorba de o simplă contaminare zăpăcitoare cu modul canonic de reprezentare a veșmintelor Domnului în iconografie și în sculptură, pictură. Ar putea fi vorba și despre cu totul altceva, desenele din această categorie sunt destul de multe ca să justifice o abordare în cheia individuatoare a lui Jung. Într-un desen nereprodus din această categorie, Dumnezeu este chiar (conform explicațiilor copilului) zână.
  - h) Dumnezeu este însoțit de îngeri. În desenele din această categorie Dumnezeu apare împreună cu doi îngeri. În *f14* (10ani) Dumnezeu, care are și El aripi, și îngerii stau între pământul înverzit și curcubeu. În *f15* (10 ani) Dumnezeu înaripat stă deasupra îngerilor, printre planete albastre. În *f16* (9 ani) Dumnezeu galben (ca să strălucească) stă pe pământul negru și supraveghează doi îngerași roșii care se joacă. Dumnezeu e zâmbăreț, dar are un băț lung în mână, poate o contaminare de la nuiua Sf. Nicolae, iar lângă El se află, așezată pe o masă, *Cartea copiilor răi și cumiști*.
  - i) Dumnezeu zboară. Desenele îl reprezintă pe Dumnezeu în văzduh. Uneori are aripi, ca în *f17* (7 ani), alteori se află printre nori, lângă rachete, ca în *f18* (7 ani), sau echipat pentru zbor asemenea eroilor zburători din filmele copilăriei, ca în *f19* (9 ani).
  - j) Dumnezeu este vesel. În foarte multe dintre desene, chiar dintre cele ce reprezintă Răstignirea, Dumnezeu zâmbeste larg. În *f20* (7 ani) își deschide larg brațele, dăruindu-se. În *f21* (10 ani) chipurile lui Dumnezeu-Tatăl – cu aureolă triunghiulară, și al Fiului – cu aureolă rotundă, zâmbesc lângă un brad împodobit și printre lumânările de Crăciun. În *f22* (9 ani) Dumnezeu zâmbitor ridică brațele în gestul unui sportiv victorios.
  - k) Dumnezeu este uman. Omenitatea lui Dumnezeu răzbate din desenele copiilor care au îndrăznit să li dea atitudini, posturi, trăsături cât se poate de firești. Dumnezeului



copiilor îi lipsește hieratismul. El este dominant, ca în *f22* (10 ani), nonșalant, ca în *f23* (10 ani), smerit ca în *f24* (6 ani), dar foarte uman în toate aceste atitudini. E reprezentat așa cum sunt reprezentați oamenii și în desenele mai simple, schematice: *f25* (6 ani), *f26* (5 ani), *f27* (5 ani), ale celor mai mici dintre desinatori.

Unele dintre explicațiile pe care copiii le-au dat sunt cel puțin la fel de valoroase ca documente sociale ca desenele. O fetiță de șase ani, autoarea *f28*, explică: „Dumnezeu nu are picioare, El nu merge pe Pământ, dar vede totul de sus. Acolo sus sunt cei doi pomi, ai Binelui și ai Răului, și El trimite fulgii iarna pe Pământ”. Un băiat de nouă ani a desenat în *f29* următoarele: „Doi meteoriți care lovesc două planete. Dumnezeu e cu toiagul magic pe o planetă cu iarbă neagră și zboară. Are o căciulă cu cruce pentru că e Dumnezeu. Dumnezeu e bun, nu face prostii”. Un alt băiat, de șase ani, explică astfel desenul *f30*: „Dumnezeu are ochelari pentru că este foarte bătrân. Are o barbă albă, albă, care nu este evidențiată în desen pentru că nu există o astfel de culoare pentru a-i desena barba. Este încălțat cu bocanci pentru a ajunge și în cele mai grele locuri. Are pelerină uriașă pentru că așa am văzut eu la desene animate. Stă rezemat de o cruce, așa am văzut eu la Biserică. În jurul capului are un fel de aură care luminează foarte tare.”. În sfârșit, un băiat de cinci ani, autorul *f31*, explică astfel ce a desenat: „Dumnezeu este vesel. Deasupra capului are un fel de laser cu care adună norii pentru a aduce ploaia. Alături are un câine care îl păzește pe Dumnezeu. Dumnezeu are mâinile deschise pentru că orice om poate fi primit la El. L-am desenat așa pentru că așa e El.”

## **Comentarii și concluzii**

Copiii le-a fost ușor să răspundă solicitării, au știut ce să deseneze. În multe dintre explicațiile ce însoțesc desenele sunt menționi de felul „L-am desenat așa pentru că așa e El”. În alte desene e Dumnezeu așa cum și L-au imaginat copiii. Acesta a fost desenat chiar și de către copii care, la explicații, au precizat că știu că nu poate fi văzut chipul lui Dumnezeu.

În cele mai multe dintre desene, Dumnezeu are înfățișare omenească. În unele dintre acestea ar putea fi reprezentat Dumnezeu-Fiul. Dar în altele, de felul *f15*, *f16* e destul de greu de socotit că Cel reprezentat este Iisus. E dificil astfel de stabilit până unde desenele rămân sub prescripțiile dogmatice ale reprezentabilității/ non-reprezentabilității Persoanelor Treimii, în prelungirea canoanelor Sinodului Quinisext. Căci, dacă nu pe Iisus Hristos, pe cine au desenat copiii?

Desenele încalcă și în alte feluri, mai spectaculoase, dogmele creștine și canoanele iconografiei. Accepțiunea panteistă a divinității în unele desene, multe reprezentări

feminine ale ei, Dumnezeu socotit stăpânitor al ploii – cum e Sf. Ilie, dar cum sunt în cultura tradițională românească și solomonarii, de dinainte de creștinism, și câinele atribuit – peste toate poticnirile logicii, ca animal păzitor, mitic, lui Dumnezeu (31) sunt astfel de încălcări.

Pe de altă parte, sunt canonice în desenele copiilor reprezentările de biserici drept case ale Domnului, Răstignirile și crucile fără Iisus răstignit – unele dintre ele spectaculoase prin potențialul de abstractizare apelat de copii. Sunt canonice reprezentările lui Dumnezeu ca stăpân al morții – chiar dacă soluțiile grafice de reprezentare a acestui atribut au fost uneori năstrușnice, însoțirea lui Dumnezeu cu îngerii și, cu referent Înălțarea Domnului, zborul lui Dumnezeu. Este de asemenea canonică seninătatea de pe chipurile Acestuia.

Dar cea mai răspândită dintre trăsăturile lui Dumnezeu este, neîndoielnic, în desenele copiilor veselia. Veselia aceasta, cu acoperire în duhul Bisericii Răsăritene, vine, conform explicațiilor desenatorilor, din bunătatea Lui („Dumnezeu este vesel pentru că e bun.”) și e manifestă în aproape orice împrejurare. Este adevărat, copiii desenează uzual chipuri zâmbitoare. Dar în contextul discuției despre mântuire ca recuperare a asemănării omului cu Dumnezeu, faptul că pentru ei veselia e starea naturală a omului mărește însemnătatea veseliei desenate a lui Dumnezeu. Poate chiar au surprins esențialul copiii, poate știu ei ceva. Sobrietatea iconografiei, hieratismul canonic al persoanelor din icoane par a fi achiziții ulterioare copilăriei, din aceeași gamă de corectare a copilărosului „realism intelectual” în numele normelor realismului vizual.

Dacă lucrurile stau așa, nu numai raționalitatea logică din miezul celui din urmă, ci și raționalitatea semnificantă din miezul realismului simbolic al iconografiei acționează restrictiv asupra imaginarului uman, ale cărui producții le corectează/cenzurează. Corecturile sunt făcute cu autoritatea științei în primul caz, sau cu cea a revelației în cel de-al doilea. Dar chiar revelația, transformată în canon de către un corector uman, sancționează modul natural de reprezentare a divinității. Libertățile canonice din desenele copiilor care n-au fost încă învățați să picteze icoane asta par să arate. Desenele seamănă cu icoanele în nerespectarea normelor realismului vizual și diferă de icoane în măsura în care nu respectă nici regulile realismului simbolic. Întrebarea despre cine știe mai bine cum e Dumnezeu, iconarul sau copilul, încarcă răspunsuri teologice complicate, depășind cadrul prezentei lucrări.

În ansamblu, desenele conturează o reprezentare optimistă a lui Dumnezeu. Acesta zboară, e strălucitor și se însoțește cu îngerii. Dar e asemeni omului și, mai ales, e vesel și bun. Oamenilor le-ar plăcea să fie așa, speranța lor de mântuire prin redobândire a asemănării cu un astfel de Dumnezeu ar fi justificată.

Câteva precizări cu privire la relevanța cercetării, în final: aceasta nu poate fi considerată încheiată. Eșantionul disponibil nu a atins saturația teoretică, rezultatele sunt valide numai la nivelul lui. Noi desene ar fi adus, probabil, categorii noi în tipologia răspunsurilor.

Șansa completării ei s-ar putea să fi fost ratată. O încercare de reluare a cercetării cu subiecți copii din același interval de vârstă, tot din județul Brașov, în 2017, a produs desene de o tipologie mai restrânsă, mai degrabă convenționale, făcute în grabă și cam fără tragere de inimă. Întrebările despre cauzele și motivele care au produs această schimbare – dacă ea e reală ca trend, nu accidentală, punctuală, se inserează într-un câmp de cercetare nou.

## ANEXA: Desenele copiilor



Figura nr.1



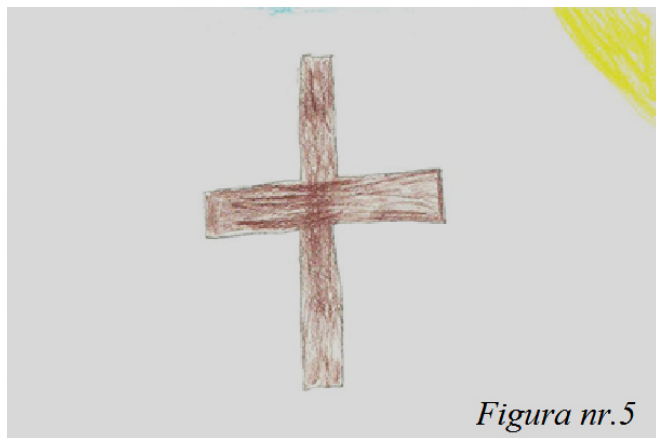
Figura nr.2



Figura nr.3



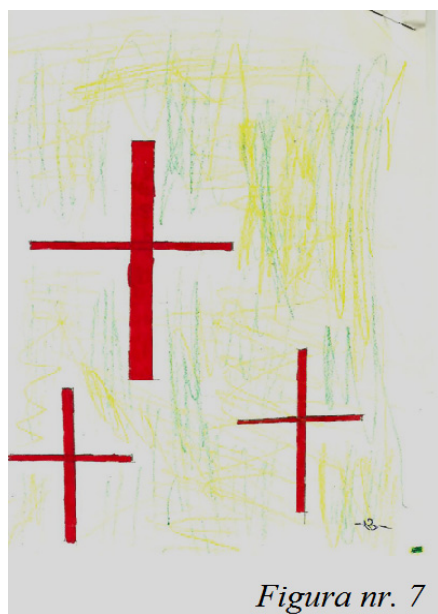
Figura nr.4



*Figura nr.5*



*Figura nr.6*



*Figura nr. 7*



*Figura nr.8*

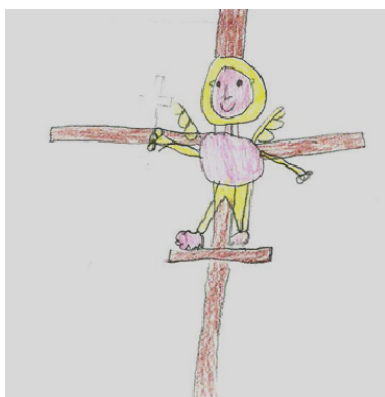


Figura nr.9



Figura nr.10



Figura nr.11



Figura nr.12



Figura nr.13

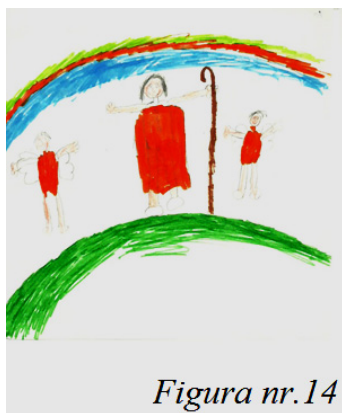
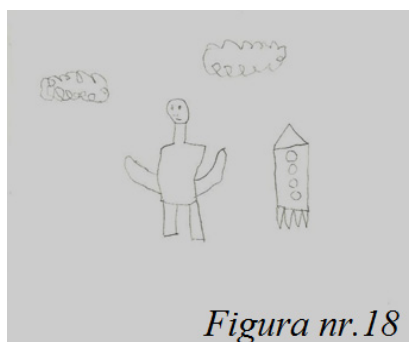
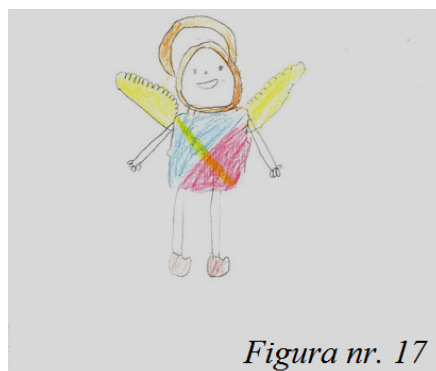


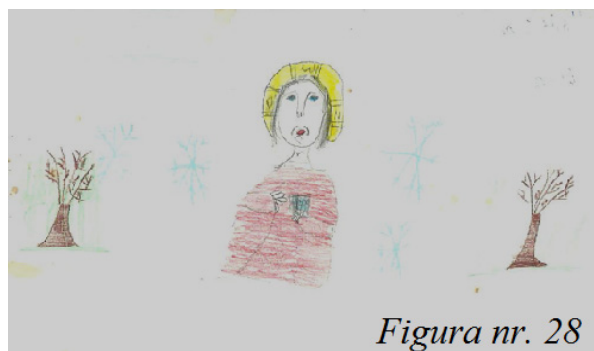
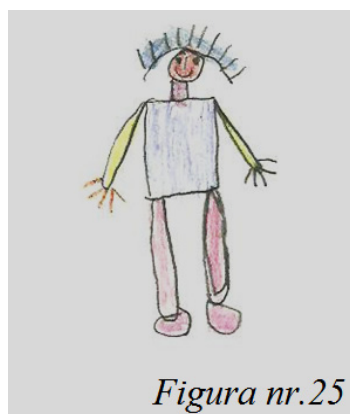
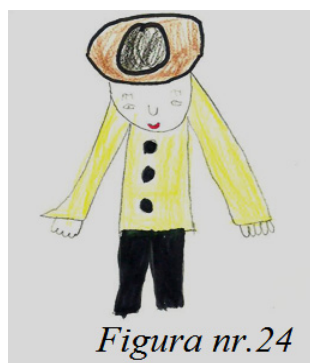
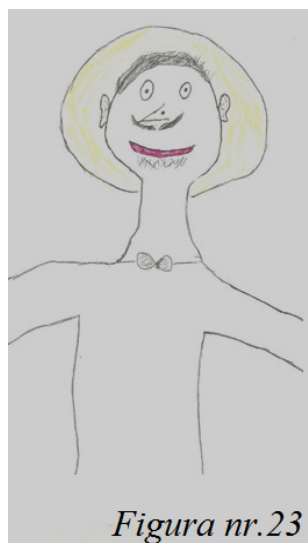
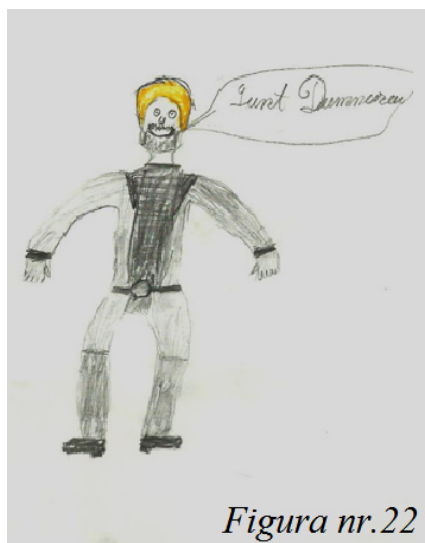
Figura nr.14



Figura nr.15











# Poezia neomodernistă ca spațiu al cuvântului soteriologic

Daniela VARVARA\*

**SUMMARY:** In this work, we propose a discussion on the soteriological role of poetry, as it is outlined in the Romanian poetry of the '60s–'70s. From the perspective of the Text Theory, and the possible worlds, we identify the mythical level of the Neo-Modernist Romanian poetry. Thus, we inscribe poetry in the biblical meta-narration and we identify the soteriological mission: the revelation of the Word-Logos from the word/words. We refer to four authors who write poetry of illumination, of hierophanical transposition: Cezar Baltag, Daniel Turcea, Nicolae Ionel, Adrian Popescu.

**Key-words:** *soteriology, neomodernist, possible worlds, mythical level of poetry, Word/ Logos.*

**Cuvinte cheie:** *soteriologie, neomodernism, lumi posibile, strat mitic al poeziei, Cuvânt/ Logos.*

## Lumi posibile. Stratul mitic al poeziei

Imaginarea este esența poeziei și a literaturii în general, actul ce stă la baza conceperii textului (poetic) artistic. Din punctul de vedere al lumilor posibile construite de un text poetic, reținem, dincolo de aspectele vizând enunțarea, actele de limbaj și semantica lor, aspectul ficționalității. Imaginarul este o categorie de bază a generării poeticității. Prin urmare, putem vorbi de lumi poetice imaginare<sup>1</sup>, lumi posibile, care stabilesc o serie de relații, de diferite tipuri, cu lumea reală, naturală.

Aceste lumi posibile – evazioniste, onirice, utopice etc – exprimă o anumită proiecție umană, a autorului asupra lumii naturale. Astfel, în neomodernism, se construiesc preponderent lumi evazioniste (neomodernismul poetic poate fi interpretat ca reacție evazionistă la constrângerile socio-politice ale realului). Vizionarismul

---

\* Dr. Daniela VARVARA, școala Gimnazială „Gheorghe Lazăr”, Corbu, Constanța; danivarvara@yahoo.com

<sup>1</sup> Ecaterina Mihăilă, în *Textul poetic. Perspectivă teoretică și modele generative*, București, Editura Eminescu, 1995, p. 190, clasifică proiecțiile umane asupra lumii naturale în raționale, epistemice, teleologice, deontice, doxastice, axiologice și aletice, menționând că fiecare proiecție reprezintă un tip de logică. De asemenea, la p. 222, lingvista prezintă trei tipuri de lumi posibile, în funcție de ponderea pe care o au imitația și invenția: „Lume Posibilă Realistă”, „Lume Posibilă Fantastică” și „Lume Posibilă Imposibilă”.

poetilor acestei perioade valorifică stratul mitic subconștient, categoriile din structura psihică profundă (despre care Jung spunea că este organizată în funcție de o schemă simbolică arhetipală pe care și omul modern a moștenit-o) și chiar experiențe mistice, în cazul în care trăirea eului liric se suprapune peste o experiență religioasă – comuniune cu Divinul a eului biografic (cazul lui Daniel Turcea din *Epifania*).

Ioan Petru Culianu, continuând linia maestrului său, Eliade, și a lui Jung, arată că experiența religioasă, pentru omul din societatea modernă desacralizată, se continuă la nivelul inconștientului, funcția psihică esențială a religiosului neîntrerupându-se<sup>2</sup>. Astfel, simbolurile religioase, tiparele (*patterns*) se regăsesc în structura psihică umană, care, la rândul său, „rodește” în literatură, pentru că aceasta presupune, dincolo de a fi un tărâm prolific al fantasmelor și al ficțiunii, transpunerea activității psihice profunde a autorului și a zestrei psihice a umanității.

Pentru numeroși autori, mitul este tărâmul comun al poeziei și al religiei, căci, mergând pe linie heideggeriană, poetul este un „cititor în origini, un dăător de nume lucrurilor”<sup>3</sup>. Mitul (religios), la fel ca oricare altă formă asociată Divinității, a fost de-a lungul timpului fie ignorat, fie folosit ca simplu pretext în opere literare, fie a devenit substanța lor profundă.

În Europa anilor '70 se configurează Teoria Textului, care interpretează (cu precădere prin mijloace lingvistice) textul literar ca lume în sine creată după structura Lumii<sup>4</sup>. Teoria este, ulterior, cunoscută și adoptată/adaptată și în România și se fundamentează, desigur, pe structuralism, pornind de la aceeași concepție a ordonării textului în structuri. Ceea ce ne interesează cu precădere din această teorie ar fi stratul de adâncime al textului, acolo unde putem decela arhetipuri și structuri ale imaginarului mitosimbolic ce pot fi (re)așezate în narațiuni. Îl putem numi chiar strat mitic al scriiturii.

<sup>2</sup> Ioan Petru Culianu, în *Studii românești, I, Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Traduceri de Corina Popescu și Dan Petrescu, ediția a II-a, Iași, Editura Polirom, 2006, pp. 218–219 argumentează ideea cu exemple de „tipare ale inițierii” în activitățile omului modern. De asemenea, menționează că „simbolurile religioase, figurile și temele continuă să persiste în omul modern, la nivelul activității imaginare și al experienței onirice”.

<sup>3</sup> Apud Zoe Dumitrescu – Bușulenga, prefața la Ioan Alexandru, *Pământ transfigurat*, București, Ed. Minerva, 1982, p. VIII–IX.

<sup>4</sup> Ecaterina Mihăilă, în *Textul poetic. Perspectivă teoretică și modele generative*, București, Editura Eminescu, 1995, p. 43 f., prezintă câteva teoretizări ale cercetătorilor privind opera literară ca text – textul ca obiect și ca act de limbaj – insistând asupra teoriei fundamentate de Petofi, *Teoria Textului*. Conform acestei concepții, a interpreta un text înseamnă „a confrunța baza unui text, obținută prin algoritmul de sinteză din manifestarea liniară a textului, cu informația stocată în componenta contextuală. În felul acesta s-ar putea stabili valoarea de adevăr (în raport ceea ce se consideră adevărat/fals la momentul respectiv), se poate stabili valoarea de originalitate sau de noutate a textului (dacă aduce o informație nouă față de cea deja stocată sau nu face decât să repete o informație cunoscută într-o manifestare liniară) etc.” Cercetătoarea română apreciază că Teoria Textului își propune „să arate cum Structura Lumii se oglindește în Text și cum Textul însuși devine o lume posibilă, o lume filtrată prin rațiune, norme și valori, dar și o lume visată și dorită, ca proiecție poetică imaginară. (p. 224)

Așadar, la **nivelul mitic** al scriiturii neomoderniste, pentru că ne vom referi la câțiva autori ai acestei perioade, se pot identifica atât elemente ale miturilor și simbolurilor biblice deci căi revelate ale salvării, cât și năzuința autorului de a re-crea lumea prin cuvânt; și în acest al doilea caz, avem de a face tot cu o schemă arhetipală: intenția de a construi opera ca pe un model redus al universului, după tiparul Creației divine (prin cuvânt), sau de a crea universuri ale salvării prin poezie – aceasta și ca reacție la criza existențială, chiar socio-politică a vremii. Aici, pot fi date ca exemple operele lui Nichita Stănescu sau Mircea Ciobanu. Între cele două direcții există, oricum, o legătură, o punte de trecere de la cuvântul poetic la Cuvântul Divin, reliefând nevoia și clamând puterea soteriologică a cuvântului după modelul celui creator, întemeietor de lume, așa cum a fost la Început. Cuvântul, cel care a generat lumea, instaurând cosmosul în locul haosului, este cel care poate naște, din nou, la viață o lume vindecată de cădere, smulsă din moartea spre care o îndreaptă păcatul – ruptura de Divin și de starea paradisiacă, o lume generată și re-generată deci prin cuvânt – cuvântul convertit (sau doar iluzoriu convertit) în Cuvânt.

Sub aspectul creării unei lumi salvate prin puterea poeziei, putem vedea textul (opera) ca univers eliberat de sub puterea demonicului, a haosului și a morții și regenerat în spațiu al vieții, al nemuririi. Ileana Mălăncioiu afirma într-un interviu puterea transfiguratoare a cuvântului, a scrisului: „Ca și credința, scrisul mi se pare prin el însuși un fel de moarte a morții și de înviere a vieții”<sup>5</sup>.

Lumile posibile imaginate în poezie reflectă în text structura lumii, tiparele nașterii, căderii și învierii, simbolurile și schemele arhetipale ale unei legături cu Divinul. și, așa cum arăta Lăcrămioara Berechet, opera care convertește mitul în metodă literară capătă valențe taumaturgice, soteriologice: „literatura vindeca, reinventând, printr-o contranarațiune, zeii libertății, zeii iubirii, zeii speranței”, iar această contranarațiune este văzută ca „formă de supraviețuire într-un timp agonizant”<sup>6</sup>. Chiar și privită sub acest aspect (în care mitul religios este înlocuit cu cel al poeziei, elementele și simbolurile creștine nefiind vizibile), poezia, prin stratul său adânc, în care se țin schemele simbolico-mitice arhetipale, devine element soteriologic, trimițând la originea timpului și a revelației.

<sup>5</sup> În „Conversații cu Marta Petreu”, text reluat în *Cronica melancoliei*, București, Editura Enciclopedică, 1998, p. 236.

<sup>6</sup> Lăcrămioara Berechet, *Mitul ca literatură, literatura ca mit*, Constanța, Editura Ex Ponto, 2008, p. 5. Un alt rost – ascuns – al mitului este acela „de a elibera din captivitatea impusă de regim ... de a stimula la o altă formă de participare, al un alt sistem valoric, provocator și regenerativ din punct de vedere spiritual.” (p. 9).

## Poezia, comunicare tainică a Cuvântului soteriologic

„...Să nu am vina/ de-a nu fi spus cuvântul mântuirii”  
(Daniel Turcea)

Poezia poate deveni o comunicare tainică cu Spiritul Divin, poate deveni ea însăși – poezia mistică – o comunicare a tainei, a Prezenței și a mesajului mântuitor. Logosul, termenul grecesc al Noului Testament – cu excepția utilizării speciale din *Ioan*, când este echivalentul semantic al lui Isus – reprezintă cuvântul consacrat pentru mesajul creștin. *Ho logos* – tradus frecvent prin „Cuvântul lui Dumnezeu”, conține și semnificația de cuvânt dat de către Dumnezeu, și pe cea de cuvânt care spune despre Dumnezeu<sup>7</sup>, iar în *Biblie*, expresiile care îl conțin includ ambele înțelesuri; prin urmare, logosul este un mesaj care vine din partea lui Dumnezeu și care vorbește despre El, aducând oamenilor salvarea, viața. *Logosul* – mesajul sacru – conține *soteria* (mântuirea), atât la nivel discursiv, cât și actanțial: el este cuvântul, calea și puterea mântuirii, iar centrul său este Isus Hristos.

Extrapolând, cuvântul poetic trebuie să conțină cuvântul salvării. Este cazul unei părți însemnate din creația poetilor **Daniel Turcea, Nicolae Ionel, Cezar Baltag** și **Adrian Popescu**, la care ne vom referi în rândurile următoare.

Ecourile întâlnirii cu Divinul, ale unei iluminări epifanice, rezonanțele unei experiențe de viață înrăurită de dragostea agape, de harul rodirii ca mlădiță ancorată în Cel ce este Vița dătătoare de sevă, de viață – sunt elemente esențiale ale poeziei lui DANIEL TURCEA (numit de Nicolae Manolescu „unul dintre foarte rarii noștri poeți mistici”<sup>8</sup>, al cărui lirism este catalogat de către Paul Dugneanu „de esență oraculară”<sup>9</sup>). În *Epifania*, ca o psalmodiere, este urcată treaptă după treaptă spre puritatea și dumnezeirea cuvântării originare, întemeietoare de lume (nu întâmplător volumul este subintitulat „o cântare a treptelor”). După ce atinge punctul din care *entropia* se preschimbă în *epifanie*, în cale a luminii mesianice, menirea poetului

<sup>7</sup> William Barclay, în *Analiza semantică a unor termeni din Noul Testament*, editată de Societatea Misionară Română, Wheaton, Illinois, USA, 1992, p.330, arată că, în limba greacă, genitivele pot fi subiective – în acest caz expresiile referindu-se la „cuvântul pe care l-a dat Dumnezeu” – și obiective, cu referire la „cuvântul care spune despre Dumnezeu”. și acest logos- cuvântul, sau mesajul lui Dumnezeu – are anumite funcții: judecă, purifică, aduce credința, este agentul nașterii din nou, de aceea, el trebuie să fie auzit, primit, păstrat, mărturisit, slujit. Logosul – mesajul creștin este deci un cuvânt al *Veștii bune* (*Evangelion*), un cuvânt al adevărului, al vieții, al salvării (subl.n.) – v. pp. 331–335.

<sup>8</sup> Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. (5 secole de literatură)*, Pitești, Editura Paralela 45, 2008, p. 1086.

<sup>9</sup> Paul Dugneanu, *Forme literare între real și imaginar*, București, Editura Eminescu, 1993, p. 144.

nu mai e aceea de a întemeia propriile geometrii în căutarea drumului, ci aceea de a „transcrie” revelația avută în Cuvânt. Versurile din *Mărturisire* – poem inclus în postumele *Poeme de dragoste* – ne stau mărturie: „sunt așteptat acolo unde pier/ urechile atente și lumina/ puțină a privirii, am venit/ ca să trăiesc din nou să nu am vina/ de-a nu fi spus cuvântul mântuirii”; „dar din acesta nimic nu poate intra în vers, căci versul / îmi e străin ca marmura, euritmie/ știu totul astăzi despre poezie/ nu mai pot fi decât stângaci și searbăd/ o altă cale se deschide azi/ ea e și vers și lege și măsură”. Iar această nouă cale este cea a poeziei-vas al mesajului salvator, al prezenței divine dătătoare de binecuvântare.

De asemenea, ideea este reluată și în finalul altui poem – [*nu cosmosul în care legea pare*], din același ciclu: „nu sunt poet/ mi-e sete de lumină”. Crezul său artistic își mută centrul de greutate, concentrându-se în nucleul simbolic al iluminării, al rostirii cuvântului însetat de *lumina lumii*, ba chiar autorul se dezice de linia artei care nu poate fi transportoare de lumină sacră. Cuvintele poetului trebuie să capteze Duhul dătător de viață, părăsind goliciunea „literei care ucide”, și să distrugă ceea ce în poezia Constanței Buzea era numit „vidul vital”. Limbajul poetic ar trebui să găsească (prin rostire, ca la Început), „adevăratul nume al stelelor, al morții, al mării/ vremea și lumina fiecăruia dată/ locul de naștere al îngerilor/ cuvintele făcând fiecare lucru rostit, străveziu” (*Trup*). Prin urmare, cuvintele ar trebui să fie transportoare ale esenței ființării, ale înfăptuirii (ca *dabar*, cuvântul înfăptuitor al Genezei). Ideea este similară cu cea a insatisfacției față de cuvânt a lui Nichita Stănescu și cu conceptul de *necuvânt*, de poezie metalingvistică. Ceea ce accentuează autorul *Epifaniei* este puterea transformatoare, regeneratoare, dătătoare de viață a cuvintelor: „trebuiau să trăiască-n lumină/ cuvintele vieții, cuvintele, înviind” (*Trup*).

Prin urmare, poetul are menirea de a transmite, prin cuvintele sale, lumina Cuvântului, starea de grație și puterea lui soteriologică. și ce altceva sunt poemele lui Turcea, dacă nu pure teofanii, stări spiritualizate ale înstrăinării de sine și ale intrării în prezența lui Dumnezeu, în raza de „lumină lină” pe care o coboară apropierea de cer („o,... cum ne naștem/ a doua oară/ atât de aproape de cer/ mai aproape de noi decât sufletul/ era Lumina...” – *O, cum adevărul*).

O mostră de adevărate „icoane muzicale”, cum le-a numit Virgil Nistru – țigănuș<sup>10</sup> pot fi versurile din alt poem care poartă același titlu – *Trup*: „Atâta har pot avea mâinile omului încât/ ridicându-se/ cerurile/ li s-ar deschide/ câte sunt/ Coborându-se se coboară-n Lumină Cuvântul/ pe pământ”. Starea de rugăciune smerită a sufletului

<sup>10</sup>Virgil Nistru – țigănuș, *Lumină lină – Discursul religios metaforic în poezia română*, Galați, Editura Alma, 2001, p. 234.

este aducătoare de sfințire a ființei pământene, cale a coborârii Luminii desăvârșite a lui Dumnezeu, calea aducătoare de salvare. Prin rugăciune, ființa intră în comuniune cu Sacralul, trupul (măinile în rugăciune) devine vas al Logosului, un vas purtător de Divin: „Da, minunat trupul dacă poate fi/ vas al Cuvântului/ minunat acest trup/ și puterile/ ce-l fac să nu ardă având/ în sine Cuvântul” (*Trupul*).

Cuvintele au cunoscut *schimbarea la față*, căci ele sunt rostite ca într-un ritual de resacralizare, de scoatere a lor de sub sfera profanului, de sub influența morții, având acum capacitatea să exprime Adevărul: „din litere ca dintr-o raclă,/ din cenușa literelor, din/ trupul acesta al cuvintelor/ ce se schimbă la față/ învie acum Cuvântul necuprins” (*Din litere*). Dar schimbarea la față presupune întâlnirea cu Divinul, curăția și reflectarea luminii Lui. Litera ucide, spunea apostolul Pavel, dar Duhul dă viață. și poezia lui Turcea nu este un text al literei golite de puterea învierii și a vieții, un text al literei, al semnului angoasant care sufocă viața, ci o încorporare a cuvântului transfigurat, renăscut din moarte spre viață, al acelui limbaj sfințit de prezența Duhului Sfânt. Iar acest limbaj nu poate reflecta decât lumina Cuvântului – Isus prin care toate au fost aduse în existență, *ab initio* și care deține puterea transfiguratoare asupra ființei umane.

Pe un drum al Damascului, poezia lui Daniel Turcea a întâlnit „lumina orbitoare”, menită să aducă transformarea, trăirea lăuntrică în sfera sacrului. Ea devine vers iluminat și își îndeplinește menirea de a reflecta viața, de a arăta calea salvării, de a purta mesajul soteriologic („să nu am vina/ de-a nu fi spus cuvântul mântuirii” – aceasta este dorința eului renăscut în și din lumina divină).

Ideea logosului creator, a cuvintelor cu puteri demiurgice se regăsește și în poeme din creația lui NICOLAE IONEL: „Cuvintele știu [...] suntem în ele de la început/ Ele sunt rugă/ fără făptură/ ce ne-ntrupează/ și ne murmură [...] singurătatea se face cuvânt/ și umbra lui/ se poartă pe ape” (*Cuvintele știu*).

Numai că poetica lui Ionel are ceva aparte prin modul de a plasa cuvântul – mesaj poetic în „interiorul” limbii, așa cum anunța prin mottoul unui volum (1990): *Vorbirea care vorbește*. Ionel este unul dintre rarii poeți pentru care Vorbirea se revelează în timp ce se produce, ca în postulatul heideggerian: „a vorbi din interiorul limbii și, în felul acesta, a asculta în chip autentic vorbele pe care ea ți le adresează înseamnă a obține acea rostire care vorbește în elementul creației poetice”<sup>11</sup>. Nu eul liric este emitentul în acest caz, el este doar „locuit” de limbajul care se autocomunică, prin

<sup>11</sup> În *Esența operei de artă*, ed. cit., p. 169, Martin Heidegger, comentând poezia holderliniană, conchide că „Omul vorbește abia atunci și numai în măsura în care el vorbește din interiorul limbii, ascultând vorbele pe care ea i le adresează [...] Limba ne arată mai întâi la începuturi și apoi încă o dată, la urmă, calea către esența unui lucru”.

urmare, eul devine instrument al logosului, izvor al existenței ce se naște prin rostire. (Identificăm, așadar, o inversare a raportului eu emitent – cuvânt.) Mai mult, „mutanța” presupune „a face lucruri cu verbe și verbe din lucruri” („mă cuvântând/ Vădește-se-eterna mutanță:/ fac lucruri cu verbe/ și verbe din lucruri/ mă țin cântec cântând” – [*Lăuntric cerul*], în volumul *Cer de cer*<sup>12</sup>).

Reputata exegetă a operei lui Nicolae Ionel, Lucia Cifor, e de părere că principala cucerire a liricii lui este „limba ca fenomen original”, poezia sa refăcând „intuiția Logosului original [...]. Pe noul tărâm al limbajului creat de poezia lui [...] lumea și limba sunt una, hiatusul dintre existență și reflectare este anulat, fiindcă, în noul ontos, limba aduce și concentrează totul în prezență, prilejuind o cunoaștere plenitudinară și nonopozitivă, diferită de cunoașterea empirică și intelectuală, pe care nu le anulează, deși le presupune drept consecutive cunoașterii dintâi”<sup>13</sup>.

„Mistui lumea vorbind-o/ Mă vorbesc pân’ la capătu-a/ tot ce-mi este substanță/ până rostesc/ orice umbră/ orice mireasmă/ orice nor orice flutur [...] mare și înger și stea/ până-n cuvânt/ totul se face mutanță/ până cu el Te voi Doamne-al/ verbicei forțe/ întreg respira” (volumul *Cer de cer*, ed. cit.). Poetul reface calea originală a întemeierii Creației chiar prin cuvântul rostit. E un traseu invers, de întoarcere în Cuvântul Divin prin rostirea poetică. Astfel, poezia are menirea de a pătrunde numinosul, fiind capabilă să redea esența imaginii prin viziunea sa și să facă invizibilul vizibil. Căci, așa cum afirma Heidegger, „poetul e poet numai atunci când [...] rostește privilegiile cerului în așa fel încât el intră în armonie cu aparițiile strălucitoare ale cerului ca fiind acel element străin în zeul necunoscut își află locul potrivit [...]. Rostirea poetică conținută în imagini strânge laolaltă într-o unică expresie luminozitatea și ecoul strălucitoarelor apariții cerești...”<sup>14</sup>. Iar poetul ieșean rostește tocmai aceste imagini ale Divinității pe care o face vizibilă astfel ochilor mundani, ca într-o revelație în fața căreia nu contemplația este atitudinea, așa cum suntem obișnuiți din mistică, ci participarea în act.

Versurile „cu un poem/ eu năvălesc din cer” [*vorbind între stihii*] deschid volumul *Poezii* din 1979, ca o anunțare a crezului poetic ce va prinde tot mai adânci contururi în opera sa. Căci „verbul/ a găsit în sângele meu flacăra/ pe-al cărei/ tron între sori tunând/ stau zeii-n cer”. În poemul [*Într-un triumf*] eul liric afirmă devenirea sa, transformarea în cuvânt întemeietor: „devin.../ izvorul pulsând/ cuvintele-n care/ înseși se țin/ temeliile-n cer”. Conviețuirea ființă – cuvânt este o axă semantică frecventă

<sup>12</sup> Citarea se face după ediția: Nicolae Ionel, *Cer de cer*, f.l., Editura Tehnopress, 2011.

<sup>13</sup> Lucia Cifor, „Argumente pentru o nouă poetică”, în *Limba Română* nr. 2(20), 1995 – Chișinău”, articol reprodus pe blogul scriitorului, <http://poezienicolaionel.wordpress.com/>.

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Esența oprei de artă*, ed. cit., pp. 179–180.



în poemele lui Ionel, autorul înscriindu-se, ca eu cuvântător, creator de limbaj poetic, în miezul cuvântului, încă de la debut: „cuvânt în cuvânt” (v. titlul primului volum). Este modul său specific de enunțare, de manifestare a capacității creatoare de lume prin verbul genezic, un pol al poeticii sale care concentrează o viziune aparte asupra relației poet – cuvânt.

„Calea vie” a poeziei este cea a cuvântului mântuitor ivit din nucleul vorbii divine, iar unul dintre poemele convingătoare în acest sens este și *seara vin cuvinte*: „și seara vin cuvinte/ atât de-adânc în ruga limbii, că aduc/ pustii străvechi în sânge, chipuri blânde/ și-ntunecate de fături din altă lume/ nestrăbănută zodiilor noastre/ și murmure cu care și-ar vorbi/ pădurile și animalele în somn/ e poate graiul dinăuntru pietrei/ și din mireasma teilor, atât/ de sfântă, c-ar ajunge numai/ o boare spre-a ne mântui./ Poate s-aude/ noaptea când dorm popoarele, răsuflul/ oceanelor în golul dintre aștri/ sau poate e un abur peste lucruri/ ca aura ființelor. E-amurg./ Trupul se face negură, o apă/ s-aude parcă-n depărtări de suflet/ și-adâncul veacurilor lin răsare-n crinul/ deschis alături/ Îngeri dacă vin,/ ierbii vorbesc și paserilor nopții/ cu umbrele cuvintelor din somn”. Citită ca moment al mântuirii prin cuvânt, seara devine timp mitic, har coborât în mundan prin graiul din „ruga limbii”. Metafora din ultimul vers al poeziei citate („Umbrele cuvintelor din somn”) poate fi citită ca proiecție a cuvântului mântuitor, așteptat de omenire și împlinit prin persoana lui Hristos – crinul în care se deschide esența luminoasă a ființei.

Unul dintre „restauratorii” istoriilor sfinte în lirica românească este și CEZAR BALTAG, a cărui operă apelează la soluția ontologică de accedea la sacru prin metaforă („metafora poate, în cele din urmă, resacraliza lumea” – crede autorul *Paradoxului semnelor*<sup>15</sup>), căci inspirația poetică poate fi socotită un act de trăire a esenței prin intuiție, de contemplare a celor divine. Prin resurecția mitului și a simbolului sacru, prin folosirea unui ton grav, solemn, poetul vrea să redea poeziei demnitatea, înscriind-o pe un drum al eludării diferenței iscate între sacru și profan.

Câteva versuri – primul și ultimul poem – din *Dialog la mal* (1985) anunță, prin invocarea nimenosului, a esenței cuvântului, concepția de poezie soteriologică din *Chemarea numelui* (1995) și din eseurile publicate în 1996.

Poemul de deschidere al volumului din 1985 așază cuvântul la temelia lumii: „Iată... îți dau un cuvânt/ și cu el îți dau lumea/ și nu-ți cer nimic/ numai/ să ții minte Cuvântul. [...] Îți dau înapoi lumea/ pe care ai pierdut-o./ Tu/ spune-mi numai/ Cuvântul/ încredințat ție// Cuvântul. Atât.”<sup>16</sup>. Tot aici este afirmată credința întemeierii

<sup>15</sup> Cezar Baltag, *Paradoxul semnelor. Eseuri*, București, Editura Eminescu, 1996, p. 159.

<sup>16</sup> Citările se fac după ediția Cezar Baltag, *Dialog la mal*, București, Editura Eminescu, 1985.

poeziei ca lume – o lume renăscută, restaurată prin Cuvântul de sorginte divină, încredințat personal, ca dar salvator. Avem de a face cu o întemeiere prin Divin, din moment ce dialogul instanțelor emitente este plasat într-un timp mitic al teofaniei. O genezie logosică are loc, de data aceasta, prin rostirea poetului devenit demiurg.

Dar nu orice cuvânt are valențe întemeietoare, ci numai Cuvântul care luminează, Cuvântul de foc, Cuvântul coborât din sălașul divin gata să re-creeze: „Nu mai poate fi scris/ pe nimic/ silabele lui ard piatra// ca o lavă/ ce-ți topește buzele numaidecât/ nu mai poate fi rostit/ niciodată// Am dat să-l scrijelesc/ și de la prima literă mâna/ mi-a luat foc/ și gura cu care am vrut să-l pronunț/ s-a făcut stea// Luminează. Atât/ Nimic nu poate spune ... // Dar priviți-l: e aici. Din nou/ Lumea poate începe” (*Cuvântul*, volumul *Dialog la mal*). Ambiguitatea semantică a simbolului desemnat prin lexemul „Cuvânt”, sau, mai binezis, plurivalența sa lasă loc interpretării poeziei ca lume, ca spațiu ontic al salvării, după tiparul (arhetipul) restaurării prin Hristos – Cuvântul lui Dumnezeu. „Visul ontic” în care se aventurează eul liric reașază lumea în rostirea poetică, artei cuvântului revenindu-i menirea de a recupera sensul pierdut prin sciziune, prin cădere. Lumea se înscrie și se reclădește acum pe „o scară cu treptele ferme/ o lume fără praf”, cu condiția convertirii cuvântului în Cuvânt.

Ideea camuflării sacrului în profan teoretizată de către Mircea Eliade<sup>17</sup> (și concretizată în proza sa) este iterată și în structura discursului liric al poeziei *Ocultare* (*Chemarea numelui*<sup>18</sup>): „Orbim/ și facem calea înapoi/ și nu mai știm că l-am ascuns în noi/ În jarul/ și cenușa din cuvinte/ mă-ngropă, Doamne, să te pot aprinde”. Spațiul profan care camuflează Sacrul este chiar ființa, prin ceea ce are pervertit în sine, decăzut din statutul original. Expulzat din prezența Divinului, omului nu i-a mai rămas decât cuvântul, dar și acesta este lipsit de portanța inițială. Ba mai mult, limbajul a devenit un spațiu de proliferare a profanului, a ceea ce e străin, nonsacru, de aceea eul liric proclamă pocăința în „sac și cenușă”, asemeni vechilor evrei. Numai prin acest ritual de smerenie și curăție ființa umană poate intra în prezența Sfințeniei Divine. Renunțând la mândria întemeierii prin sine, prin propriile capacități, insul poate deveni vas al manifestării Divinului, poate atinge numinosul (în sensul pe care Rudolf Otto l-a consacrat în celebra sa carte, *Sacru*). Numinosul este

<sup>17</sup> Este cunoscut faptul că, obținând o bursă în USA, în 1973, Cezar Baltag l-a întâlnit pe Mircea Eliade, întâlnire pe care poetul o consideră providențială, pe eruditul istoric al religiilor considerându-l maestrul său spiritual. De altfel, Baltag traduce din opera savantului român, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, cele trei volume (1981–1988) și *Nostalgia originilor* (volum editat la București în 1994). Tot el traduce și *Dicționarul religiilor* în care Mircea Eliade este coautor (alături de discipolul său, Ioan Petru Culianu).

<sup>18</sup> Toate citările din volumul *Chemarea numelui* se fac după ediția: Cezar Baltag, *Chemarea numelui*, București, Editura Eminescu, 1995.

„sâmbure al tăcerii depline, de dincolo de cuvânt” (*Nihil sub sole, Domine?*) și spre acest „tărâm” tânjește rostirea poetică. „Poezia, arta în general, este efectul de tăcere lăsat de această prezență-absență a divinului din lume”, afirmă autorul în postfața la antologia *Ochii tăcerii* (ca o explicație a semnificației titlului dat volumului antologic).

Aspirația artistului este de a fi prezent la momentul genezic, creatural, prin contopirea cu Creatorul („în vis”) citită ca o regresie în starea originară de comuniune plenară cu Dumnezeu. Comuniunea aceasta este sinonimă cu beatitudinea ființei în prezența Sacralului și poezia aspiră să o transcrie printr-un limbaj simbolic eufonic. De aceea, poezia din primele două etape de creație caută ritmurile și tonurile incantatorii, magice, ritualice aproape și iluminate. Prin acest aspect, poezia lui Cezar Baltag se apropie de cea a lui Nicolae Ionel (și chiar a lui Mircea Ciobanu din latura sa magic-incantatorie, euritmică), aspirând la poezia-participare, poezia-prezență, poezia întemeietoare de lume, poezia-ființă. Prin ritmuri, în concepția lui Yves Bonnefoy<sup>19</sup>, este imers în poezie efectul de prezență ca act ontologic al scrierii.

Dar simpla muzicalitate a versurilor nu poate induce decât efectul de magie poetică, ceea ce e diferit de mistica poetică, de viziunea prin care este transcrisă prezența lui Dumnezeu (vorbim aici de prezență în sensul strict teologic, de manifestare a Divinului prin Duhul Sfânt, în diverse moduri, printre care și extazia) și revelarea Sa prin diverse teofanii. De aceea, poate, în faza ultimă de creație, Cezar Baltag descoperă sensul hristic al cuvântului, adică acela al întemeierii unei poezii soteriologice ivite în prezența nemijlocită a Divinului. De aceea, poezia magică devine proscrisă și ceea ce contează, esența liricului este „chipul său angelic”, chipul cuvântului devenind sinonim (în axa simbolică) chipului de înger: „Cuvintele visează ... /și poemul nu se mai cheltuiește-n afară/ o lungă ezitare între sens/ și sunet/ acolo unde pâlpâie nostalgia/ proscrisului ... foneme, cuvinte, fraze, enunțuri/ și un chip al cuvântului/ sau un chip de înger/ sau amândouă la un loc” (*Verbal Icon*, din *Chemarea numelui*).

Aceasta ar putea fi transcrierea în „verb” a viziunii inițiale a poetului, conturată în *Vis planetar*<sup>20</sup> – „Cântând își deschidea poetul hotarele destinului” (1964), iar destinul său este cel de a salva lumea prin rostirea poetică, prin rostirea Cuvântului. „Cântecul” poetului este luminat de însăși prezența divină și luminează (ca o încununare a destinului artistic), la rândul-i, bezna în care lumea se cufundă: „Ce rămâne

<sup>19</sup> Teoretician și poet al prezenței, fără a fi un spirit religios, Yves Bonnefoy proclamă capacitatea soteriologică a poeziei prin revenirea la oralitate, subliniind că ritmurile – „praguri ale prezenței lumii” – aliterațiile și muzicalitatea pot induce starea și efectul de prezență: „Vont être perdu de vue, d’ailleurs, ces seuils de la présence du monde que sont les rythmes, les allitérations, toute la musique des vers qui ne se révèle que quand on lit à voix haute”. (Yves Bonnefoy, *Remarques sur l’enseignement de la poésie au lycée*, în [http://pedagogie.ac-amiens.fr/lettres/lycee/bonnefoy/rem\\_enst\\_poesie\\_pdf](http://pedagogie.ac-amiens.fr/lettres/lycee/bonnefoy/rem_enst_poesie_pdf)).

<sup>20</sup> Citarea s-a făcut după ediția Cezar Baltag, *Vis planetar*, București, Editura pentru Literatură, 1964.

din tine, Doamne, când toate/ ale lumii au amuțit/ ... / și nu mai ești decât/ lumina singură care îmi ține cântecul?” (*aixo era y no era*, din ultimul volum, *Chemarea numelui*).

O veritabilă artă poetică ce transcrie credința salvării prin poezie, teoretizată în eseurile din 1996, este *Pasărea* (din ultimul volum): „...ești Pasărea care aterizează/ în copacul de la marginea prăpastiei/ la prima oră a dimineții/ și cântă îndârjit/ știind/ că nu e inutilă nici soarta/ nici căderea în sine/ sau în orizontul care începe/ dincolo de vizibil/ când apele/ își recheamă izvoarele. Acum/ și zeul/ își reia povestea/ care de mii și mii de ani se rostește/ și abia o mai pot auzi/ Spiritul nu e în cărți/ e în gura păsării/ care cântă și cântă/ și când încetează rămân fără suflare/ ca în fața Sibilei/ care spune: naștere... moarte... acum/ zboară.../ nu te opri... și să nu te mai/ ferești să exiști...// Acum zbori... A ta e minunea.”

Pe de altă parte, numirea este nucleul simbolic al ultimului său volum, cuprinzând semele mitice ale întemeierii prin chemarea pe nume, așa cum lumea a venit la existență prin numire, sau cum Dumnezeu se adresează Israelului, prin gura profeților Vechiului Testament („Te chem pe nume, ești al Meu...”, *Isaia* 43:1), sau cum numele credincioșilor sunt înscrise în Cartea Vieții. Numirea are putere demiurgică; cel care numește devine nu numai creatorul, ci și stăpânul lucrului numit.

Dincolo de chemarea numelui iubitei pierdute prin moarte și de dorința reînălțării prin „cântec”, – asemenea lui Orfeu, prin numire (v. poemul *Oglinda*, în care numirea – chemarea echivalează cu deschiderea în „altă lume”, sau poemul *Monodie III*), transpare concepția întemeierii prin numire, prin cuvânt. Poetul devine astfel un creator (de rang secund) stăpânitor al lumii create prin cuvânt. Cuvântul, ca în gândirea ebraică (*dabar*) este și înfăptuire. Termenul are două sensuri de bază: unul dianoetic, în care *dabar* conține un gând, în el găsimu-se semnificația unui lucru, astfel că *dabar* ține de tărâmul cunoașterii; al doilea este sensul dinamic – fiecare *dabar* conține o putere ce se poate manifesta prin cele mai diverse energii. În traducerea semitică este accentuat caracterul dinamic al acestui concept, așa încât *dabar* dobândește un sens creator. Primul om, conform cărții *Geneza*, a fost investit de Creator în rolul de a numi fiecare lucru: „și orice nume pe care-l dădea omul fiecărei viețuitoare, acela-i era numele” (*Geneza* 2:19) – deci o legătură indisolubilă între nume și esența lui. Prin urmare, cuvintele acelea sunt numele „adevărate” ale respectivelor obiecte, decurgând din esența lor, pe care o reflectă fidel – o suprapunere perfectă între nume și esența realității desemnate<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> și Platon vorbește, în dialogul *Cratylus* despre o metodă de analiză a cuvintelor, pe care filozoful a numit-o „orthotes ton onomaton” (în traducere ad-literam, „corectitudinea numelor”), o „dreaptă potrivire”; dialogul scoate la iveală concepția conform căreia numele corespunde prin el însuși unei

Invocarea numelui devin, în opera lui Cezar Baltag, act al întemeierii poeziei ca lume, al stăpânirii pe care poetul o are asupra lucrurilor numite. El cheamă la lumină, prin numire, puterea creatoare a Divinului camuflat în „poveste” („Cum te pierzi, tu, Doamne/ într-o poveste/ plină de ochi/ într-un nume nerostit/ ...// într-o poveste în flăcări/ care vorbește mereu” – *Cum te pierzi tu, Doamne*, vol. *Chemarea numelui*; subl.n), iar poezia ca act al numirii îndeplinește acest rol soteriologic. Ea nu face decât să scoată la iveală și să perpetueze Sacrul în lume. Prin opoziție, moartea este teritoriul de dincolo de nume, al nerostirii prin puterea divină creatoare de viață, așa cum este sugerat în *Afrodita. Urania* (vol. *Euridice și umbra*) – numele (tainice) pe care le atribuie celei „chemate” de către „umbra” morții: „Umbra mării Mume/ a chemat la sine zborul tău înalt/ te-a trimis anume dincolo de nume”. Se reliefează aici (ca o circumscriere a întregului volum) și o altă opoziție: lumină – umbră. Lumina ca spațiu al creației, al întemeierii vieții și umbra ca teritoriu al nonvieții, al nerostirii.

Ideea camuflării Sacrului în profan și aceea a rostului poetului de a resacraliza lumea pot fi decelate și în creația lui ADRIAN POPESCU. Pentru el, lumea poartă încă semnele Divinului, iar scoaterea lor la lumină de sub timpul profan este datoria poetului. „Lumea păstrează urme divine pe care le caut cu poezia mea” este o mărturisire reprodusă în prefața antologiei „Poezii religioase” din colecția „Poeți în rugăciune”<sup>22</sup>.

Spațiul terestru cu toate elementele lui banale ce par să aparțină unei lumi desvrajite reprezintă doar materia care camuflează elementele sacre. Astfel, toposul sifonăriei „acolo unde, copil, numărând podurile băteam mingea,/ pe lângă „clinica de păpuși”, depozitul de băuturi și/ o croitorie a unui meșter, Nilași, .... urmând o *calle* aproape venețiană, ajungi la subsolul/ sifonăriei...” este „ușă” ce dă spre taina altei lumi. Este o lume spiritualizată care, deși poartă însemnele purgatoriului, trimite spre ascensiune, spre o dulce plutire către ceresc: „Dar tu mai ești încă înăuntrul subsolului sau ai

---

realități, sau, în cuvintele lui Platon, „numele este o imitație a lucrului”, „o indicare a lucrului prin silabe și litere”, sau imagine a lucrurilor. Citatele s-au făcut după Platon, *Opere complete II*, Traducere Cătălin Partenie, Liana Lupaș, Petru Creția..., ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica și Cătălin Partenie, București, Humanitas, 2002 (pp.262, 302, 314, 328) Numele exprimă niște esențe imuabile, numele corecte fiind în același timp instrumente de cunoaștere a acestor esențe. Filozoful grec aduce în prim-plan deci, tocmai legătura dintre nume (onoma) și esența sa (ousia), afirmând că unele sunete sunt capabile să redea, ori să sugereze anumite acțiuni, stări etc.. Reversul acestui act este refuzul numirii cu scopul evitării consecințelor malefice pe care rostirea numelui ar avea-o. Așa se explică și dezvoltarea unor nume paralele pentru Diavol, cel puțin în limba română, unde cuvântul este substituit de „naiba”, „ucigă-l toaca” etc. O altă concretizare a acestui sens al refuzului numirii este întâlnită în *Odissea*, când, întrebat de către regele din Faecia (cel care îl „debarcă” în Itaca), care îi este numele, Ulise răspunde că numele îi este blestemat și dacă l-ar rosti, i-ar aduce necazuri.

<sup>22</sup> Antologie întocmită de Ion Buzași, editată la Galaxia Gutenberg în 2010, p.11.

ieșit/ plutind, după o umbră a sufletelor din Purgatoriu?/ Ce taină citești surâzând/ în vocea/ care te strigă să vii, de-a lungul Canalului în ceață?” (*Sifonăria*).

La fel stau lucrurile și în *O mașină cu pâine*, poem în care imaginea „mașinii cu pâine care se întoarce din șoproanele copilăriei” e doar pretextul deschiderii discursului în viziunea mării călătorii, a drumului ce pornește din Casa Pâinii, adică din Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat la Betleem. „Casă a pâinii, Casa del pane, Maison du pain,/ oraș în Iudeea, cetate de leagăn a Pâinii” – sunt versurile care „transcriu” textul biblic, cu referire la numirea Betleemului cu termenul Efrata, însemnând, în evreiește, „casa pâinii”; desigur, aici pâinea Îl simbolizează pe Isus, cel frânt pe cruce și devenit „Pâinea vieții” prin puterea Sa mântuitoare, iar poemul este o transfigurare a elementelor sacre, o euharistie prin care cititorul se împărtășește din Pâinea vieții, prin intermediul trupului Cuvântului „ingerat” în poem.

Al. Cistelean identifică în demersul poetic al lui Adrian Popescu un așa numit „turism de miracole”, în sensul că „poetul umbă și pe-aici (pe pământ- n.n.) printre miracole, calcă pe materii sacramentale, nu doar sacralizate, și respiră în general miresme cerești [...] el face aici un fel de turism de miracole, redactând un jurnal de iluminări”<sup>23</sup>.

Nu numai toposuri ale geografiei terestre devin iluminate, ci și insul împărtășit cu „invizibilul polen... fierbinte, auriu și mai presus de moarte”. Este vorba, desigur, de Spiritul Divin zămislit în ființa umană prin Hristos, cel prin care se reface Chipul lui Dumnezeu în om. și, pentru a pătrunde în mister, insul trebuie să treacă o probă: „proba cu polen care se pare, prietene că e cea mai sigură”; „el se depune în noi din nu știu ce tainice începuturi/ ne îmbibăm cu polen de când ne naștem în lume/ și asemeni albinelor unși cu mirul grădinii pe frunte/ silabele noastre fragede zumzăie-n graiul primordial.” (*Proba cu polen*). Aceasta ar putea fi și proba poetului – îndeplinirea menirii de a resacraliza lumea prin cuvânt, de a reface, miruit, „graiul primordial”.

Limbajul simplu al notației de imediat devine calea smerită a cunoașterii și intrării pe tărâmul epifaniei. Prin limbajul unei enunțări ritualizate, hieroforme, lumea poetică transcrie viziuni iluminate în care insul emitent este transpus într-o călătorie inițiată. Drumul adesea inclus ca motiv literar devine simbol al inițierii, iar toposurile descrise, lume sacralizată. Astfel, (aparent) simpla trecere prin ținuturile saline, devine ritual al unei liturghii (oarecum, ca în creația lui Ioan Alexandru, cu diferența că poetul nu e preot al cuvintelor, ci prin cuvânt resacralizează spațiul, inițial lipsit de Prezență). Poezia devine sanctuar ce deschide lumea resacralizată prin limbaj imnic și prin simbol

<sup>23</sup> Al. Cistelean, „Comerțul cu miracole (Adrian Popescu)”, în vol. *Sacral în poezia românească. Studii și articole*, Casa Cărții de știință, Cluj, 2007, p. 239. Criticul pornește de la premisa că „poetul e bipatrid pentru că locuiește simultan în cer și pe pământ; și încă în ambele locuri cu acte în regulă”.

hristic, ca în *Lauda sării*: „... în catedrala de sare [...] mi-am muiat degetele în cristelnița de cristale// [...] Am presărat-o cântând, lăudând-o/ peste peștele fript/ colțul de pâine nouă l-am încrustat cu perlele sale.// [...] Sarea pământului./ Colțoasă, vârf de lance, deodată izbi în scuturi/ vestind Împăratul”.

Referindu-ne doar la patru autori care au debutat și au scris în anii '60–'70 (continuând unii chiar până azi), putem concluziona că, în ciuda ideologiei politice impuse în acea vreme, au existat voci lirice care au transformat spațiul poeziei într-unul al cuvântului soteriologic, convertind cuvântul în Logos cu puteri taumaturgice, salvatoare.

# **Il giudizio finale, una prospettiva di terrore o di speranza? Una lettura dell'innografia propria alla domenica del carnevale a partire da *Spe salvi***

***Simona Ștefana ZETEA\****

## **Introduzione**

Il tema del giudizio è abbondante nella liturgia della Chiesa bizantina, soprattutto nell'innografia, con uno speciale rilievo negli uffici della domenica del carnevale, conosciuta anche come la domenica "del *temibile* giudizio". La proposta dell'argomento in questa chiave della paura è dal resto un accento molto specifico dei nostri brani, tanto nella loro totalità, quanto nel caso qui trattato. Questo non esclude tuttavia certi orizzonti di speranza che gli stessi brani offrono, in formule più o meno evidenti così che, partendo dall'enciclica *Spe salvi* di papa Benedetto XVI, potremmo chiederci se in questa liturgia il tema si collega piuttosto al terrore o alla speranza e con quali conseguenze per il vissuto dei fedeli.

Come si articolano nei testi della domenica del carnevale i messaggi terrificanti e i messaggi di speranza? Quali prevalgono? Come si giustificano tradizionalmente gli accenti sulla paura che i nostri brani contengono? Quali pericoli celano? Quali nuovi orizzonti potrebbero abbracciare alla luce della *Spe salvi*? È a queste domande che mi propongo di rispondere nel presente studio, cercando di offrire una lettura, certamente non l'unica possibile<sup>1</sup>, dei testi liturgici sul giudizio identificabili nell'innografia della domenica del carnevale; compirò tale lettura nella chiave dell'enciclica *Spe salvi*, più largamente dell'escatologia (post)conciliare e della teologia, là dove l'argomento lo richiederà.

Faccio fin' da ora la menzione che il presente studio viene intrapreso non dal punto di vista di un liturgista, ma piuttosto da quello di uno studioso del Vaticano II e dell'escatologia; quello che qui mi interessa è perciò la sintonia tra lo sviluppo

---

\* Università Babeș-Bolyai Cluj (Romania), Facoltà di teologia greco-cattolica; contatto: [simona.zetea@ubbcluj.ro](mailto:simona.zetea@ubbcluj.ro) / [simona\\_zetea@yahoo.fr](mailto:simona_zetea@yahoo.fr)

<sup>1</sup> Ringrazio anticipatamente tutti coloro che, leggendo il presente testo, avranno la disponibilità di condividermi le loro opinioni.



teologico attuale sul nostro tema e la vita liturgica; mi preoccupa dunque meno la storia di un brano e più quello che il suo ascolto (pregare) può suscitare nel fedele. Il presente lavoro non deve essere in nessun caso inteso come un programma di azione<sup>2</sup>; la mia intenzione è quella di offrire semplicemente una serie di riflessioni personali che spero possano aprire una via ad ulteriori discussioni e ad una più complessa e competente analisi dei contenuti della liturgia bizantina<sup>3</sup>.

## **Il giudizio finale, una prospettiva di terrore o di speranza? Una lettura dell'innografia propria alla domenica del carnevale a partire da *Spe Salvi***

Per poter rispondere alle domande sopra elencate, proporrei come principale strumento di analisi dei nostri testi un'idea ricorrente nell'enciclica *Spe salvi*: quella che “la fede nel Giudizio finale è innanzitutto e soprattutto speranza” e non qualcosa di terrificante, perché suppone la speranza nella giustizia di Dio, una giustizia che nello stesso tempo è anche grazia<sup>4</sup>. Sarà specifico tale accento ai nostri testi oppure essi tendono a privilegiare, al contrario, il tema della paura? Cercheremmo di vederlo in seguito, pur partendo dalla premessa che la liturgia bizantina sembra cercare di mantenere un certo equilibrio tra una prospettiva quasi-quasi minacciosa e una un po' più serena. In effetti, in tutti i testi della domenica del carnevale si intrecciano strettamente vari elementi di paura e vari elementi di speranza, il cui peso cercherò di analizzare sotto.

Per ora, in sintesi, direi che la dimensione terrificante dei nostri brani viene costruita tramite un ricco lessico invocando lo sgomento e numerosissime immagini più o meno tremende; l'effetto scontato, quello di impaurire, è invocato nei testi stessi tanto via la constatazione di un naturale terrore dinanzi all'evento del giudizio finale, quanto tramite esortazioni al timore nella sua prospettiva. Gli elementi di speranza sono al contrario molto meno espliciti; potrebbero essere identificati in varie dichiarazioni di fede-fiducia nel Signore ed, eventualmente, nella moltitudine di invocazioni della sua pietà, indulgenza, benevolenza rispetto all'orante/ ai credenti. È nello stesso senso che potremmo intendere oggi certe asserzioni sulla giustizia del giudizio/ del Giudice,

---

<sup>2</sup> Ogni eventuale rinnovamento liturgico spetta alla competente autorità ecclesiastica. Vedasi in questo senso Vaticano II, Costituzione sulla sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (SC), [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19631204\\_sacrosanctum-concilium\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_it.html) 22; 40.

<sup>3</sup> Da parte della stessa autorità e degli specialisti in vari campi: sacra Scrittura, liturgica, lettere, dogmatica ecc. Vedasi, di nuovo, per esempio, SC 23; 44.

<sup>4</sup> Cf. Benedetto XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html) 41; 43–44; 47.

benché la mistagogia suggerisce un'interpretazione contraria e in effetti certi passi su quest'argomento hanno un tono esplicitamente ammonitore che potrebbe integrarli con facilità nella scia degli elementi terrificanti.

### ***Quale portata di speranza nei nostri testi?***

Benché non assenti, gli elementi attinenti alla sfera della speranza sono, già ad un superficiale esame, molto meno raffigurati nei testi sul giudizio propri alla domenica del carnevale rispetto a quelli che potremmo considerare terrificanti, anche se tentassimo di allargare il più possibile l'interpretazione in questo senso. Innanzitutto, sarebbe da dire che il vocabolo stesso "speranza" ed i suoi derivati sono assolutamente assenti nei brani qui discussi. Ciò nonostante, potremmo identificarci un'espressione della speranza prima di tutto nelle varie professioni di fede-fiducia nel Signore, che viene proclamato per esempio "Salvatore"<sup>5</sup>, "amico degli uomini"<sup>6</sup>, "buono"/ "misericordioso"/ "pietoso" ecc.<sup>7</sup>. In modo più specifico, nei brani in discussione si afferma ugualmente la fiducia dell'orante nella capacità/ volontà del Signore di convertirlo, perdonarlo, assolverlo, salvarlo ecc.<sup>8</sup> La carica di speranza di simili brani rischia tuttavia di impallidire a causa dei messaggi opposti che contengono talvolta. Accanto ai molti passi che parlano, come visto, della fiducia nel Signore, ho identificato per esempio uno che potrebbe indurre l'idea che in effetti non è possibile fidarsi fino in fondo alla sua misericordia: "Penso al giorno terribile, e gemo sulle mie azioni turpi: quale difesa presenterò al Re immortale? *Con quale fiducia guarderò al Giudice*, io, il dissolute?"<sup>9</sup>; sebbene questo passo finisce con un'invocazione della

<sup>5</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion di tutto l'anno*. Volume 2, contenente l'ufficio quotidiano dall'Orológhion, dal Paraklitiki e dai Minéi (a partire dal 15 gennaio fino all'inizio del Pentikostérion), Roma: Lipa srl 2000, 425; "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429–430; "Alla tua tremenda parusia...", *Anthologhion* 2, 431–432; "Prostriamoci a terra e piangiamo...", *Anthologhion* 2, 433–434; "Pensando all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434–435.

<sup>6</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425–426; "Il Signore viene...", *Anthologhion* 2, 427–428; "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429–430; "Ecco, viene il giorno del Signore...", *Anthologhion* 2, 437.

<sup>7</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424–425; "Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425–426; "Tremo pensando al giorno...", *Anthologhion* 2, 426–427; "Tremendo è il tuo tribunale...", *Anthologhion* 2, 428; "Penso al giorno terribile...", *Anthologhion* 2, 429; "Prostriamoci a terra e piangiamo...", *Anthologhion* 2, 433–434; "Pensando all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434–435; "Ecco, viene il giorno del Signore...", *Anthologhion* 2, 437; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>8</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424–425; "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425–426; "Tremendo è il tuo tribunale...", *Anthologhion* 2, 428; "Vi sarà allora indicibile tremore...", *Anthologhion* 2, 430–431; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432–433; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>9</sup> "Penso al giorno terribile...", *Anthologhion* 2, 429.

pietă di Dio uno e trino e prova la consapevolezza dell'orante quanto alla sua propria indegnità, la formulazione resta interpretabile nel senso sottolineato prima; perché dove, se non proprio nel peccato e nella nostra bassezza riconoscere il potere di guarigione e di perdono del nostro Dio? Ci sono poi certi passi in cui, accanto alla capacità del Signore di perdonare e salvare viene invocata ugualmente la sua capacità di svergognare<sup>10</sup>, condannare<sup>11</sup>, castigare<sup>12</sup>, addirittura di consegnare ai torturatori (gli angeli cattivi)<sup>13</sup>. Seppur tali brani vogliono avvertire rispetto alla reale possibilità della dannazione, simili formulazioni rischiano, al mio parere, ad alterare l'immagine stessa di Dio, che non può essere assimilato ad un condannatore e tanto meno ad un aguzzino (anche se dovesse disporre le torture a cui i nostri brani accennano più volte tramite gli esseri spirituali a lui subordinati<sup>14</sup>). In questo senso mi sembrano più felici le alternative che offrono i testi stessi, collegando di tanto in tanto le accuse e la conseguente condanna alla coscienza e alla verità della persona, alle sue opere, alle proprie scelte in fin dei conti<sup>15</sup>, anche se quest'ultimo termine non è presente tale quale nei nostri testi. Simile prospettiva è più conforme all'approccio dell'escatologia post-conciliare, che intende il giudizio come una rivelazione della nostra verità ultima<sup>16</sup> e, anzi, della Verità che è Cristo<sup>17</sup>. Ecco perché il tema del giudizio non dovrebbe essere tanto una prospettiva spaventosa, quanto un invito alla responsabilità attuale nell'attesa dell'incontro definitivo con Dio<sup>18</sup>.

È possibile assimilare inoltre alla stessa dimensione della speranza una moltitudine di espressioni tramite le quali l'orante chiede al Signore di mostrarli pietà/ misericordia/ indulgenza/ benevolenza<sup>19</sup> ovvero di risparmiarlo, custodirlo, condonarlo, assolverlo,

<sup>10</sup> "Penso al giorno terribile...", *Anthologhion* 2, 429; "Vi sarà allora indicibile tremore...", *Anthologhion* 2, 430–431.

<sup>11</sup> "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429–430; "Alla tua tremenda parusia...", *Anthologhion* 2, 431–432.

<sup>12</sup> "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>13</sup> "Vi sarà allora indicibile tremore...", *Anthologhion* 2, 430–431.

<sup>14</sup> J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg/ Paris: Éditions Universitaires / Éditions Beauchesne 1985, 616.

<sup>15</sup> Vedasi, per esempio: "Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425–426; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432–433.

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi: Cittadella editrice 2008, 206; T. Špidlík, *Maranathà. Viața de după moarte*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2008, 149–150; 153; E. Castellucci, *La vita trasformata. Saggio di escatologia*, Assisi: Cittadella editrice 2010, 294–295; V. Croce, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, Leumann (Torino): Elledici 1998, 92.

<sup>17</sup> Ratzinger, *Escatologia* 213; Croce, *Allora Dio* 92.

<sup>18</sup> Benedetto XVI, *Spe salvi* 41; 44

<sup>19</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Il Signore viene...", *Anthologhion* 2, 427–428; "Penso al giorno terribile...", *Anthologhion* 2, 429; "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429–430; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432–433; "Prostriamoci a terra e piangiamo...",

liberarlo, scamparlo, salvarlo, perdonarlo<sup>20</sup> prima del momento del giudizio oppure in quella stessa occasione. Eppure, certe formulazioni restano anche in questo caso ambigue. Così per esempio, tali richieste di pietà, misericordia, indulgenza ecc. rischiano non di rado, a causa dell'aggiunta di un eccesso di epiteti e del tono che usano i nostri brani, ad essere confuse con la sollecitazione di un *favore* (nel senso debole, comune, e non necessariamente di grazia), ricordando qua e là i modi interumani di lusingare a fin di ottenere un atteggiamento benevolo da parte di qualcuno. Secondo me, il problema deriva semplicemente dal fatto che i testi liturgici bizantini in generale, inclusi quelli qui discussi, non sempre privilegiano la limpidezza del messaggio davanti all'espressione poetica; nel nostro caso, se intendono esprimere la fiducia dell'orante nella misericordia divina e nel soccorso della sua grazia, lo potrebbero fare in un modo più diretto ed esplicito. Talvolta i nostri testi identificano poi la misericordia del Signore col non prendere in considerazione il male che abbiamo commesso<sup>21</sup>, il che risulta un senso molto riduttivo di un attributo fondamentale, se non dell'essenza stessa di Dio, che ci mostra il suo amore misericordioso proprio nel nostro peccato e, anzi, va in ricerca al peccatore (vedasi le parabole della misericordia del vangelo di Luca, per esempio). A questo si aggiunge l'idea presente ogni tanto nei nostri brani della possibilità/ necessità di rendere il Giudice *propizio*<sup>22</sup>, il che in sottofondo vorrebbe supporre l'idea della grazia, ma resta una formulazione alquanto ambigua e, di nuovo, molto impresa di spirito umano. In ogni caso, al mio parere, piuttosto che suscitare la responsabilità del fedele – il che dovrebbe essere il senso ultimo di ogni approccio al tema del giudizio finale secondo l'enciclica *Spe salvi*<sup>23</sup> e l'approccio dell'escatologia cattolica attuale<sup>24</sup> – simili formulazioni rischiano a far credere al fedele che basta saper rendere Dio benevolo o addirittura *domarlo*. Il fatto che è possibile dire più chiaramente quello che i nostri testi intendono senza dubbio esprimere, cioè la fiducia nella grazia e nel perdono del Signore, è provato

---

*Anthologhion* 2, 433–434; “Pensando all'incontro che avverrà...”, *Anthologhion* 2, 434–435; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>20</sup> “Vi sarà allora indicibile tremore...”, *Anthologhion* 2, 430–431; “Alla tua tremenda parusia...”, *Anthologhion* 2, 431–432; “Quando sulla terra verrai...”, *Anthologhion* 2, 432–433; “Pensando all'incontro che avverrà...”, *Anthologhion* 2, 434–435; “Considerando il giorno tremendo...”, *Anthologhion* 2, 437; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>21</sup> Ecco un esempio illustrativo in questo senso: “... nella tua pietà, senza far conto del male commesso, salvami, onnipotente”. “Tremo pensando al giorno...”, *Anthologhion* 2, 426–427.

<sup>22</sup> Vedasi, per esempio, “Il Signore viene...”, *Anthologhion* 2, 427–428; “Vi sarà allora indicibile tremore...”, *Anthologhion* 2, 430–431; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434.

<sup>23</sup> Benedetto XVI, *Spe salvi* 41; 44.

<sup>24</sup> Castellucci, *La vita* 296–300; G. Canobbio, Capitolo VII. Indole escatologica della Chiesa pellegrinante e sua unione con la Chiesa celeste, in S. Noceti/ R. Repole (ed.), *Commentario ai documenti del Vaticano II. 2. Lumen gentium*, Bologna: Edizioni Dehoniane 2015, 405; Croce, *Allora Dio* 86–87; 150.

dai brani che affermano semplicemente la fede nella misericordia divina al di là di ogni nostro peccato<sup>25</sup>.

Potremmo al limite considerare in fine, al meno dal punto di vista della teologia attuale, della *Spe salvi* stessa<sup>26</sup>, come altrettanti elementi che consolidano il filone della speranza nei detti testi i passi che affermano senza ulteriori commenti la giustizia/ l'imparzialità del tribunale/ del Giudice<sup>27</sup> o elaborano ulteriormente il tema parlando del rendiconto che darà ognuno al divino tribunale secondo le proprie opere/ i suoi meriti (e demeriti)<sup>28</sup>, dell'uguaglianza davanti al divino tribunale<sup>29</sup> o dell'impossibilità di ingannare Dio all'occasione del giudizio<sup>30</sup>. Ciò nonostante, tale interpretazione diventa qua e là più problematica, perché tali brani assumono non di rado un tono minaccioso e rischiano, di conseguenza, a suscitare invece della speranza il terrore dinanzi al giudizio e a Dio stesso. Similmente, l'idea dell'onniscienza di Dio – l'affermare che lui conosce anche il nostro più minuto pensiero, la nostra ultima intenzione – rischia ad essere percepita come qualcosa di intimidatorio piuttosto che come una consolazione<sup>31</sup>. Ed è in effetti in un senso terrificante che interpretano i liturgisti il tema della giustizia del Signore, a differenza dell'enciclica *Spe salvi*<sup>32</sup>: “benché sia per natura amico degli uomini e desideri la redenzione di tutti, Dio verrà a condannare

<sup>25</sup> Eccone un esempio illustrativo: “Ho peccato, Signore, ho peccato contro di te, ma conosco, o amico degli uomini, la tua tenera compassione; pastore buono, non togliermi dalla parte destra, per la tua grande misericordia”. “Ahimè, anima nera!...”, *Anthologhion* 2, 425–426.

<sup>26</sup> Benedetto XVI, *Spe salvi* 41; 43–44; 47.

<sup>27</sup> “Quando verrai per il giusto giudizio...”, *Anthologhion* 2, 424–425; “Tremendo è il tuo tribunale...”, *Anthologhion* 2, 428; “Penso al giorno terribile...”, *Anthologhion* 2, 429; “È giunto il giorno...”, *Anthologhion* 2, 429–430; “Quando sulla terra verrai...”, *Anthologhion* 2, 432–433; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434; “Pensando all'incontro che avverrà...”, *Anthologhion* 2, 434–435; “Ecco, viene il giorno del Signore...”, *Anthologhion* 2, 437; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>28</sup> “Quando verrai per il giusto giudizio...”, *Anthologhion* 2, 424–425; “Ahimè, anima nera!...”, *Anthologhion* 2, 425–426; “Il Signore viene...”, *Anthologhion* 2, 427–428; “È giunto il giorno...”, *Anthologhion* 2, 429–430; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436; “Ecco, viene il giorno del Signore...”, *Anthologhion* 2, 437.

<sup>29</sup> “È giunto il giorno...”, *Anthologhion* 2, 429–430; “Vi sarà allora indicibile tremore...”, *Anthologhion* 2, 430–431; “Alla tua tremenda parusia...”, *Anthologhion* 2, 431–432; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>30</sup> “È giunto il giorno...”, *Anthologhion* 2, 429–430.

<sup>31</sup> Vedasi, per esempio, “È giunto il giorno...”, *Anthologhion* 2, 429–430; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>32</sup> “Il giudizio di Dio è speranza sia perché è giustizia, sia perché è grazia. Se fosse soltanto grazia che rende irrilevante tutto ciò che è terreno, Dio resterebbe a noi debitore della risposta alla domanda circa la giustizia... Se fosse pura giustizia, potrebbe essere alla fine per tutti noi solo motivo di paura. L'incarnazione di Dio in Cristo ha collegato talmente l'uno con l'altra – giudizio e grazia – che la giustizia viene stabilita con fermezza: tutti noi attendiamo alla nostra salvezza «con timore e tremore» (Fil 2,12). Ciononostante la grazia consente a noi tutti di sperare e di andare pieni di fiducia incontro al Giudice che conosciamo come nostro «avvocato», *parakletos* (cfr 1 Gv 2,1)”. Benedetto XVI, *Spe salvi* 47.

gli indegni al castigo eterno”<sup>33</sup>. Una delle giustificazioni di tale approccio viene collegata alla funzione dell’innografia di preservare l’ortodossia della fede, nel senso di evitare eccessi come quelli manifesti nella teoria dell’apocatastasi e, in generale, una parziale prospettiva su Dio (che, pur affermando il suo amore dimenticherebbe la sua giustizia)<sup>34</sup>. Questa preoccupazione di offrire un’immagine *completa* su Dio è d’altronde evidente ugualmente nella collocazione della nostra domenica nel calendario, dopo quella detta del “figliol prodigo”, che ha come tema principale la misericordia divina<sup>35</sup>.

### ***Quanta carica di terrore e quali giustificazioni?***

Accanto alla dimensione di speranza che contengono, coi limiti già messi in evidenza, i testi che trattano nella domenica del carnevale il tema del giudizio suppongono una non trascurabile carica di terrore. Questo aspetto è molto presente già al livello del vocabolario. Così, vengono definiti come “temibili”, “tremendi”, “terribili” (con la versione “insostenibile”): l’ora della morte<sup>36</sup>; il giorno della parusia (la parusia)/ la (seconda) venuta/ il giorno del giudizio (o semplicemente il giorno)<sup>37</sup>; il rendiconto che l’anima deve al Giudice<sup>38</sup>; il suo trono, tribunale, giudizio<sup>39</sup>, come la sua sentenza<sup>40</sup>. Benché nell’innografia della domenica del carnevale il Giudice stesso non viene chiamato esplicitamente così (a differenza di altri contesti<sup>41</sup>), si parla tuttavia della sua tremenda collera o minaccia, ira o furore<sup>42</sup> ovvero della sua insostenibile

<sup>33</sup> Vedasi, per esempio, il paragrafo sull’antinomia giustizia-misericordia in Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat. Mistagogia timpului liturgic*, Sibiu: Deisis 2008, 51–53.

<sup>34</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 51.

<sup>35</sup> *Triodul care cuprinde slujbele bisericești de la duminica vameșului și fariseului până la sfânta înviere*, București: Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii ortodoxe române 1986, 40–41; Calendar greco-catolic 2017, <http://www.catholica.ro/calendar-greco-catolic-2017/2/>; Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 300.

<sup>36</sup> “Ahimè, anima nera!...”, *Anthologhion* 2, 425–426.

<sup>37</sup> “Tremo pensando al giorno...”, *Anthologhion* 2, 426–427; “Penso al giorno terribile...”, *Anthologhion* 2, 429; “Alla tua tremenda parusia...”, *Anthologhion* 2, 431–432; “Pensando all’incontro che avverrà...”, *Anthologhion* 2, 434–435; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436; “Considerando il giorno tremendo...”, *Anthologhion* 2, 437; “Ecco, viene il giorno del Signore...”, *Anthologhion* 2, 437; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>38</sup> “Alla tua tremenda parusia...”, *Anthologhion* 2, 431–432.

<sup>39</sup> “Quando verrai per il giusto giudizio...”, *Anthologhion* 2, 424–425; “Ahimè, anima nera!...”, *Anthologhion* 2, 425–426; “Il Signore viene...”, *Anthologhion* 2, 427–428; “Tremendo è il tuo tribunale...”, *Anthologhion* 2, 428; “Quando sulla terra verrai...”, *Anthologhion* 2, 432–433; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>40</sup> “Quando saranno posti i troni...”, *Anthologhion* 2, 425.

<sup>41</sup> Vedasi, per esempio, “Signore Dio nostro...”, *Anthologhion* 1, 157; “Quanto sei temibile...”, *Anthologhion* 1, 377; “Tremo e temo...”, *Anthologhion* 2, 612–613.

<sup>42</sup> “Il Signore viene...”, *Anthologhion* 2, 427–428; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434; gli stessi concetti (senza l’epiteto tremendo, ma con l’identico senso) in “Pensando

apparizione<sup>43</sup>, o più generalmente del timore che Dio suscita<sup>44</sup> o dovrebbe suscitare<sup>45</sup>; anche la gloria del Signore è detta tremenda<sup>46</sup>. Il fatto che è tuttavia possibile scindere questi termini dall'epiteto "tremendo/ temibile" è provato dai passi che nei nostri testi usano gli stessi concetti senza tali aggiunte.

In tanto questi elementi di vocabolario sono rafforzati nel loro più consueto registro tramite varie immagini atte a produrre paura nel fedele (ampiamente sviluppate specialmente a partire da Mt 25,31-46), mentre l'escatologia post-conciliare attira l'attenzione che la realtà del giudizio (come ogni realtà escatologica) si "sottrae alla nostra immaginazione"<sup>47</sup> e che, anzi, c'è il rischio di alterare il vero senso delle immagini scritturistiche tramite certe interpretazioni ingenue<sup>48</sup>. Così, vengono per esempio evocate la sparizione dei cieli, la caduta degli astri, lo scrollamento della terra<sup>49</sup>; la venuta del Signore sulle nubi del cielo<sup>50</sup>; lo svotarsi delle tombe annunciando il prossimo giudizio<sup>51</sup>; il tremolo dei risorti nella prospettiva dell'esame<sup>52</sup> (ciò che non esclude l'affermazione della gioia di coloro che avranno operato il bene<sup>53</sup>), nella valle chiamata, secondo un'espressione biblica, certo, ma non per questo meno suggestivamente "di pianto"<sup>54</sup>; la disposizione dei troni che annuncia l'evento del giudizio<sup>55</sup>; la nudità dei risorti<sup>56</sup>; la fornace ardente<sup>57</sup>; il fiume di fuoco (scorrendo proprio dal

---

all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434–435; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435–436; "Ecco, viene il giorno del Signore...", *Anthologhion* 2, 437.

<sup>43</sup> "Prostriamoci a terra e piangiamo...", *Anthologhion* 2, 433–434; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>44</sup> "Il Signore viene...", *Anthologhion* 2, 427–428; "Ecco, viene il giorno del Signore...", *Anthologhion* 2, 437.

<sup>45</sup> "Prostriamoci a terra e piangiamo...", *Anthologhion* 2, 433–434.

<sup>46</sup> "Pensando all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434–435.

<sup>47</sup> Secondo un'espressione dello stesso Ratzinger, *Escatologia* 205; sulla stessa linea, vedasi pure *Spe salvi* 46; Croce, *Allora Dio* 91.

<sup>48</sup> Špidlík, *Maranathà* 139; Castellucci, *La vita trasformata* 294–295.

<sup>49</sup> "Prostriamoci a terra e piangiamo...", *Anthologhion* 2, 433–434; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>50</sup> "Tremo pensando al giorno...", *Anthologhion* 2, 426–427; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>51</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424–425; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>52</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424–425.

<sup>53</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424–425.

<sup>54</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424–425; "Penso al giorno terribile...", *Anthologhion* 2, 429.

<sup>55</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Alla tua tremenda parusia...", *Anthologhion* 2, 431–432; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>56</sup> "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>57</sup> "Pensando all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434–435; "Ecco, viene il giorno del Signore...", *Anthologhion* 2, 437.

o davanti al trono del Signore)<sup>58</sup>; l'apertura dei libri e il consecutivo svelamento dei meriti e demeriti di ciascuno, delle sue opere più segrete, dei suoi più minuti pensieri<sup>59</sup>; l'associazione degli angeli al giudizio<sup>60</sup>; la separazione in pecore e capre<sup>61</sup>; la prospettiva del dolore incessante, del fuoco inestinguibile, del baratro, delle regioni sotterranee, della caligine senza luce, della tenebra, dei vermi, delle catene, dei tormenti, torture ecc. che si intravede come destino eterno dei dannati<sup>62</sup>. L'uso di simili immagini, in se stesse più o meno terrificanti (ma rese sempre tali al meno dal contesto) non esclude la presenza di immagini più serene, seppur molto meno abbondanti, come la sala di nozze, il talamo<sup>63</sup>, la luce senza sera, la festa, il riposo<sup>64</sup>. Per tornare però a quelle terrificanti, la loro vitalità viene ancora accresciuta qua e là dal richiamo di certi suoni altrettanto agghiaccianti: lo strillo delle trombe angeliche annunciando la fine<sup>65</sup>; la voce (maledicente<sup>66</sup>) del Signore<sup>67</sup> (per rendere una visione completa dei nostri testi, sarebbe da precisare che la stessa voce può essere detta anche desiderata<sup>68</sup>); lo stridore (il digrignare) dei denti di tutti (o dei soli peccatori)<sup>69</sup>; il pianto e gli urli dei dannati<sup>70</sup>; ancora lo stridore del fuoco<sup>71</sup>.

<sup>58</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424-425; "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Vi sarà allora indicibile tremore...", *Anthologhion* 2, 430-431; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432-433.

<sup>59</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424-425; "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429-430; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432-433; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435-436; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437-438.

<sup>60</sup> "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437-438.

<sup>61</sup> "Tremendo è il tuo tribunale...", *Anthologhion* 2, 428; "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429-430.

<sup>62</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424-425; "Tremo pensando al giorno...", *Anthologhion* 2, 426-427; "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429-430; "Vi sarà allora indicibile tremore...", *Anthologhion* 2, 430-431; "Alla tua tremenda parusia...", *Anthologhion* 2, 431-432; "Prostriamoci a terra e piangiamo...", *Anthologhion* 2, 433-434; "Pensando all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434-435; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435-436; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437-438.

<sup>63</sup> Anche se poi la prospettiva dell'allontanamento da essa rischia ad alterare la luminosità dell'immagine. Vedasi "È giunto il giorno...", *Anthologhion* 2, 429-430; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435-436; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437-438.

<sup>64</sup> "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435-436.

<sup>65</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424-425; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437-438.

<sup>66</sup> "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435-436.

<sup>67</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Il Signore viene a castigare...", *Anthologhion* 2, 435-436.

<sup>68</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Tremo pensando al giorno...", *Anthologhion* 2, 426-427; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432-433; "Alla tua tremenda parusia...", *Anthologhion* 2, 431-432; "Pensando all'incontro che avverrà...", *Anthologhion* 2, 434-435.

<sup>69</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424-425; "Quando sulla terra verrai...", *Anthologhion* 2, 432-433.

<sup>70</sup> "Quando verrai per il giusto giudizio...", *Anthologhion* 2, 424-425; "Penso a quel giorno...", *Anthologhion* 2, 437-438.



Appare come una conseguenza logica il fatto che nei nostri testi si parla copiosamente di un'universale timore. Si asserisce, per esempio, che gli uomini saranno colpiti da sbigottimento, pieni di paura, presi da sconvolgimento, tremeranno ecc.<sup>72</sup>, come d'altronde gli angeli<sup>73</sup> e l'universo intero<sup>74</sup>. Dal resto, l'orante stesso si dichiara in preda alla paura nella prospettiva del giudizio<sup>75</sup> e i nostri testi non esitano ad esortare esplicitamente ad un atteggiamento di timore davanti a questo evento<sup>76</sup>, talvolta chiamando alla conversione, al pentimento, alla riconciliazione con Dio<sup>77</sup>, talaltra implorando un intervento salvatore del Signore in questo senso<sup>78</sup>. È indubitabile che tutto questo è atto a suscitare la paura nell'orante. Ed è in fatti questo l'effetto ricercato nei nostri testi dagli innografi (dal resto sulla scia dei padri della Chiesa<sup>79</sup>) durante l'intero triodion e specialmente in questo giorno liturgico dedicato alla parusia del Signore<sup>80</sup>. E per tale impostazione la teologia bizantina/ la mistagogia offre tutta una serie di giustificazioni. Tale prospettiva viene collegata principalmente ad un intento pedagogico che potrebbe essere riassunto nell'idea che suscitare la paura rispetto all'evento del giudizio – e alla prospettiva della condanna – sarebbe atto a produrre il pentimento e un radicale cambiamento di vita nel fedele e, di conseguenza, fargli evitare l'eterno castigo<sup>81</sup>.

Il tema della conversione come gli accenti penitenziali sono dal resto molto specifici al periodo prepasquale<sup>82</sup>, visto che tradizionalmente esso era consacrato

<sup>71</sup> “Quando sulla terra verrai...”, *Anthologhion* 2, 432–433.

<sup>72</sup> “Quando verrai per il giusto giudizio...”, *Anthologhion* 2, 424–425; “Quando saranno posti i troni...”, *Anthologhion* 2, 425; “Vi sarà allora indicibile tremore...”, *Anthologhion* 2, 430–431; “Pensando all'incontro che avverrà...”, *Anthologhion* 2, 434–435; “Penso a quel giorno...”, *Anthologhion* 2, 437–438.

<sup>73</sup> “Quando saranno posti i troni...”, *Anthologhion* 2, 425.

<sup>74</sup> “Quando sulla terra verrai...”, *Anthologhion* 2, 432–433.

<sup>75</sup> “Tremo pensando al giorno...”, *Anthologhion* 2, 426–427; “Quando sulla terra verrai...”, *Anthologhion* 2, 432–433; “Pensando all'incontro che avverrà...”, *Anthologhion* 2, 434–435; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436; “Considerando il giorno tremendo...”, *Anthologhion* 2, 437; “Ecco, viene il giorno del Signore...”, *Anthologhion* 2, 437.

<sup>76</sup> “Ahimè, anima nera!...”, *Anthologhion* 2, 425–426; “Alla tua tremenda parusia...”, *Anthologhion* 2, 431–432; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>77</sup> “Ahimè, anima nera!...”, *Anthologhion* 2, 425–426; “Tremo pensando al giorno...”, *Anthologhion* 2, 426–427; “Il Signore viene...”, *Anthologhion* 2, 427–428; “Prostriamoci a terra e piangiamo...”, *Anthologhion* 2, 433–434; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>78</sup> “Quando saranno posti i troni...”, *Anthologhion* 2, 425; “Il Signore viene a castigare...”, *Anthologhion* 2, 435–436.

<sup>79</sup> J.-Cl. Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, București: Sophia 2006, 314.

<sup>80</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 46–47.

<sup>81</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 47–49; 300–301; Larchet, *Tradiția* 314.

<sup>82</sup> Sull'evoluzione della forma e del contenuto del ciclo preparatorio alla Pasqua, vedasi Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 19–22; sullo storico dell'innografia invece *ib.* 22–27; sulla *metanoia*, *ib.* 63 sg.

alla preparazione dei catecumeni per il battesimo<sup>83</sup>. Ulteriormente, alla caduta in disuso della pratica del battesimo in età adulta (e a causa del rilassamento del fervore religioso nel seno della cristianità), la spiritualità monastica ha assegnato al periodo del triodion il senso di un “secondo (e vero) battesimo”, di pentimento e lacrime<sup>84</sup>, il quale anticiperebbe d'altronde il “terzo”, quello del fuoco, che avrà luogo proprio alla parusia<sup>85</sup>; la domenica del carnevale è d'altronde una privilegiata espressione della dimensione escatologica del periodo prepasquale<sup>86</sup>. Riflettere all'evento del glorioso ritorno del Signore, alla fine in generale (la vera filosofia secondo i padri), sarebbe d'altronde, secondo la mistagogia, un altro mezzo atto a svegliare il fedele dal suo torpore, a suscitare in esso la vigilanza, il pentimento, la conversione nell'attesa dell'incontro con lo Sposo<sup>87</sup>; sebbene quest'ultimo è un tema totalmente assente nei nostri testi (e verrà sviluppato soltanto alla fine della quaresima<sup>88</sup>), nella domenica del carnevale l'accento cade, come mostrato sopra, sul terrore della seconda venuta di Cristo, il che risulta strano se pensiamo alle parole piene di speranza con cui finiscono le Scritture: “Vieni, Signore Gesù”. Seppure questo passaggio dalla speranza al terrore dinanzi alla seconda venuta di Cristo, all'incontro con Dio è stato risolto già nel periodo patristico secondo il principio “prima la paura e poi l'amore”, una formula che corrisponde alla mentalità profetica veterotestamentaria<sup>89</sup>, ci possiamo chiedere se per l'uomo di oggi la paura rispetto al Signore è veramente la via più adatta per suscitare la conversione e... l'amore per lui.

### ***Quali rischi dell'attuale approccio al tema?***

Perché non è soltanto il giudizio che viene presentato nei nostri testi come qualcosa di terrificante, ma pure la parusia del Signore e, di conseguenza, Dio stesso, un primo rischio che identificherei nell'attuale approccio al tema è quello di favorire un'immagine deformata del nostro Signore nel fedele. Sebbene la paura è forse il più comune atteggiamento davanti a Dio (anche tra le persone religiose), non è necessariamente da coltivare, e tanto meno nella liturgia; e questo perché, secondo Gen 3,

<sup>83</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 28–31.

<sup>84</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 29–32; il tema del secondo battesimo è strettamente connessa anche alla vita monastica. *Ib.*, 32–33. Sugli accenti penitenziali, ascetici della liturgia durante il triodion, incluso il tema del *penthos*, tanto specifico nella quaresima, vedasi, per esempio, O. Clément, *Le chant des larmes*, Paris: Desclée de Brouwer 1982, 90–94; Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 29; 33–34; 49; 59; 62–79.

<sup>85</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 30.

<sup>86</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 46.

<sup>87</sup> Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 47–48; 50–51; Clément, *Le chant* 33–35.

<sup>88</sup> Secondo una logica del rito bizantino che la mistagogia può spiegare. Vedasi, per esempio, Makarios Simonpetritul, *Triodul explicat* 51.

<sup>89</sup> Špidlik, *Maranathà* 137–139; 148.

è l'atteggiamento indotto all'uomo dal peccato ed strettamente collegato alla prospettiva su Dio suggerita ai progenitori dal tentatore<sup>90</sup>. Sarebbe da ricordare in oltre il fatto che la Bibbia suppone, a detta degli esegeti, ben tre cento sessantacinque esortazioni a non temere, una per ogni giorno dell'anno<sup>91</sup>, il che avrà pur un senso; ci possiamo chiedere come mai il rito bizantino, di così forte ispirazione biblica, non riesce a integrare questo accento piuttosto che quello del terrore. Se e poi vero che le Scritture parlano copiosamente anche del timore di Dio, ciò nonostante il senso che suppone questa classica espressione biblica, non è identico a quello abbracciato dai nostri testi: essa disegna non quello che noi chiamiamo in modo corrente "paura", "timore", ma quello che tradurremmo meglio tramite l'idea di "senso religioso" oppure di "riverenza rispetto al Signore". L'altra paura è invece lo strumento con cui il maligno agisce nelle nostre vite<sup>92</sup>; tutt'altro che fruttifera, essa rischia a paralizzare l'esistenza<sup>93</sup> e, in ogni caso, a deresponsabilizzare<sup>94</sup>. Siccome la fede è il suo antidoto<sup>95</sup>, andrebbe convertita in fiducia per la forza della Parola<sup>96</sup>, perché no anche tramite la liturgia, data la sua funzione formativa<sup>97</sup>?

In quello che riguarda l'approccio al tema del giudizio nei testi della domenica del carnevale per un eventuale aggiornamento potrebbe essere orientativa l'idea di *Spe salvi* già citata all'inizio di questo testo: "la fede nel giudizio finale è innanzitutto e soprattutto speranza" e non qualcosa di terrificante<sup>98</sup>. Perché, malgrado il fatto che i nostri testi provano, come visto, di congiungere al tema della paura quello della fiducia, c'è, a causa del loro stile e dei cambiamenti culturali rispetto all'epoca in cui furono redatti, anche il rischio che l'orante fraintenda il loro messaggio. Nell'assenza di un'adeguata catechesi liturgica – che, pur sempre desiderabile e utile<sup>99</sup>, viene in effetti raramente messa in pratica – l'alternanza dei riferimenti alla misericordia, rispettivamente alla giustizia divina (quest'antinomia specifica al rito bizantino) rischia a produrgli soltanto confusione. E, vista la carica di terrore che suppongono i nostri testi, non è affatto difficile che l'orante percepisca generalmente in modo unilaterale

<sup>90</sup> S. Fausti, *Amintește-ți și istorisește Evanghelia. Cateheza narativă a lui Marcu*, Cluj-Napoca 2016, 371, 639.

<sup>91</sup> È un'idea ricorrente nelle *lectio divina* dello stesso Fausti sul sito <http://www.gesuiti-villapizzone.it/sito/lectio/vangeli.html>.

<sup>92</sup> Fausti, *Amintește-ți* 196; 202.

<sup>93</sup> Fausti, *Amintește-ți* 163.

<sup>94</sup> Fausti, *Amintește-ți* 484.

<sup>95</sup> Benedetto XVI, *Spe salvi* 50; Fausti, *Amintește-ți* 97; 197; 204; 212.

<sup>96</sup> Fausti, *Amintește-ți* 195; 212; 635; 614; 637; 642.

<sup>97</sup> Sul valore formativo della liturgia, vedasi P. Evdokimov, *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*, Iași: Polirom 1996, 15 sg.; 41.

<sup>98</sup> Vedasi Benedetto XVI, *Spe salvi* 41; 43–44; 47.

<sup>99</sup> SC 35.

il loro messaggio. Sebbene i brani sul giudizio propri alla domenica del carnevale possono apparire alquanto equilibrati visti nell'insieme degli uffici, risultano invece molto più forti presi individualmente; se gli accenti sul terrore perdono un po' del loro peso nell'insieme dei brani sul tema, c'è il rischio che le espressioni e le immagini tremende attirino in modo privilegiato l'attenzione dell'orante; è un fenomeno che si è manifestato anche nell'iconografia delle parusia, come lo sottolinea Benedetto XVI nella *Spe salvi*<sup>100</sup>. In questo senso forse è illustrativo il fatto che la mentalità comune ritenga questa domenica proprio come quella "del *temibile* giudizio", anche se i libri di culto la intitolano piuttosto "la domenica del carnevale".

Spetta agli specialisti concludere se è proprio necessario coltivare nella liturgia la paura rispetto a Dio e al suo giudizio nel senso descritto sopra e se in effetti è sufficiente provare a spiegare poi il tema in omelie e catechesi<sup>101</sup>. Al mio parere, piuttosto che i predicatori abbiano a correggere le prospettive che fa nascere l'iconografia, sarebbero da riconoscere i suoi limiti e progettare un suo rinnovamento, secondo i principi del Vaticano II e dei documenti ulteriori<sup>102</sup>. Piuttosto che un testo liturgico abbia bisogno di molte spiegazioni, sarebbe da puntare sulla limpidezza del suo messaggio, già al livello della forma; pur poetico e bellissimo, lo stile attuale dei nostri testi rischia ad oscurare per l'orante la sua essenza. In quello che riguarda il contenuto poi, personalmente credo che, seppure il loro approccio si sarà avverato

<sup>100</sup> Benedetto XVI, *Spe salvi* 41

<sup>101</sup> Secondo Clément, tale paura sarebbe una conseguenza del risveglio dell'anima e della fede (e non una sua premessa); si identificerebbe con un tipo di "spavento mistico" che ci farebbe allontanare dal mondo di piattitudine e di morte e intuire che la vera vita ci aspetta altrove, rendendoci consapevoli del proprio peccato che ci separa da Dio. Il timore di Dio ci fa accettare il giudizio qui ed ora e anticiparlo tramite il giudizio della propria coscienza; così, in effetti, non dovremmo più avere paura del giudizio finale. Clément, *Le chant* 35–38. Anche Larchet afferma che dinanzi al giudizio i giusti possono non temere. Larchet, *Tradiția* 315 (ma in effetti chi è giusto?). Perché, secondo Lavatori, la paura nella prospettiva del giudizio si spiega forse principalmente tramite la consapevolezza del fedele di non corrispondere pienamente alle aspettative del Signore. R. Lavatori, *Domnul va veni cu mărire. Escatologia în lumina conciliului Vatican II*, Târgu Lăpuș: Galaxia Gutenberg 2013, 122. Lo stesso Larchet collega la paura rispetto al giudizio alla vergogna che sopporrà la scoperta di ogni nostra azione malvagia oppure al fatto che il giudicato non avrà nessuno a suo sostegno in quel momento (ne tra gli angeli, ne tra gli amici o tra i parenti). Il giudizio finale è considerato tremendo anche perché, a differenza di quello particolare (che, nella prospettiva bizantina, non segnerebbe definitivamente il destino dell'uomo) è privo di ogni speranza: i peccatori saranno senza dubbio condannati; Larchet, *Tradiția* 314–315.

<sup>102</sup> Vedasi, per esempio, SC 1; 3; 21; 23; Il decreto sulle Chiese cattoliche orientali *Orientalium ecclesiarum*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_orientalium-ecclesiarum\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_orientalium-ecclesiarum_it.html) 1; 6; 24; Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decree\\_19641121\\_unitatis-redintegratio\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_it.html) 15; Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del CCCO, Città del Vaticano 1996, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/orientchurch/Istruzione/pdf/istruzioneconghieseorientali.pdf](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/orientchurch/Istruzione/pdf/istruzioneconghieseorientali.pdf) 4; 7–21.

adatto ad un periodo della storia del cristianesimo<sup>103</sup>, nel contesto odierno non soltanto rischia ad alterare l'immagine di Dio, ma pure a mettere in discussione l'efficacia dei testi stessi. Perché, se il principale intento dei nostri brani era uno pedagogico, ci possiamo chiedere a giusta ragione se riescono a compiere ancora la missione loro affidata, se la loro formulazione resta oggi la più conveniente a trasmettere quello che i loro redattori volevano trasmettere nel proprio contesto culturale. Sebbene essi esortano alla conversione, proponendo come il suo mobile la paura<sup>104</sup>, non offrono che un debole fondamento per il cambiamento di una vita e sicuramente uno poco duraturo<sup>105</sup>. Tendere verso Cristo, avere il desiderio di essergli graditi<sup>106</sup> rispondendo con amore al suo amore in questa vita, nell'attesa di incontrarlo, può sicuramente dare una tale consistenza alla conversione che non dà il più forte senso di paura. In altre parole, se i nostri testi puntassero come l'escatologia postconciliare piuttosto che sul tema della paura su quello della vigilanza<sup>107</sup> e della responsabilità attuale<sup>108</sup> forse corrisponderebbero meglio alla sensibilità odierna e avrebbero, di conseguenza più risonanza nella vita spirituale del fedele.

## Conclusione

Se leggiamo i testi sul giudizio finale presenti nell'innografia propria alla domenica del carnevale usando la "lente" dell'enciclica *Spe salvi*, l'aspetto contrastante che ci colpisce principalmente è l'accento sul terrore che i nostri brani contengono, mentre l'enciclica di papa Benedetto XVI collega il tema piuttosto alla speranza. Senza ulteriori spiegazioni, lo stesso accento rischia a mettere in ombra pure l'idea della responsabilità attuale nella prospettiva dell'incontro con il Signore che dovrebbe primeggiare nei testi sul tema del giudizio. In fine, il peso di immaginario che contengono i nostri brani, e che l'escatologia attuale tende a ridurre nel trattare i suoi vari argomenti, rischia a

---

<sup>103</sup> Sullo sviluppo (e la giustificazione) del tema nel periodo patristico/ medievale, vedasi Špidlík, *Maranathà* 137–138; 148–149; per varie posizioni patristiche, vedasi pure Larchet, *Tradiția ortodoxă despre viața de după moarte*, București: Sophia 2006, 314.

<sup>104</sup> "Quando saranno posti i troni...", *Anthologhion* 2, 425; "Ahimè, anima nera!...", *Anthologhion* 2, 425–426.

<sup>105</sup> Omelia C. Langa, 8.01.2017, nella cattedrale "La Trasfigurazione del Signore" Cluj, file audio nella possession dell'autrice.

<sup>106</sup> Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html) 48.

<sup>107</sup> LG 48; Ratzinger, *Escatologia* 195; Canobbio, Capitolo VII, 405; E. Zoffoli, *Cristianesimo. Corso di teologia cattolica*, Udine: Edizioni Segno 1994, 875; 877–878; Croce, *Allora Dio* 85–86; 150; Nicolas, *Synthèse* 599–600.

<sup>108</sup> Benedict XVI, *Spe salvi* 44; Castellucci, *La vita* 296–300; Canobbio, Capitolo VII, 405; Croce, *Allora Dio* 86–87; 150.

sua volta ad oscurare l'essenza del loro messaggio. Mi chiedo per tutto questo se la correlazione con l'insegnamento cattolico attuale non imporrebbe una loro revisione nelle chiese greco-cattoliche.

Non so se il rito bizantino fosse immaginabile senza una domenica consacrata al giudizio finale, ma mi sembra che il modo di proporre questo tema andrebbe comunque aggiornato, specialmente per quanto riguarda la prospettiva che i nostri testi offrono su Dio. Lo richiederebbe il bene dei fedeli: la liturgia non può proporre l'immagine di un Dio che fa paura senza il rischio di deformare il volto che lui ci ha rivelato in Gesù<sup>109</sup>. Lo richiederebbe poi l'efficacia stessa dei testi a cui originariamente è stato assegnato un senso pedagogico e una mira trasformatrice: se, da un lato, lo spirito pedagogico attuale è riluttante all'idea dell'intimorire e punta su una progressiva responsabilizzazione del soggetto dell'educazione, la spiritualità mostra che la paura non può essere un mobile duraturo della conversione, mentre la risposta di amore all'amore di Dio sì.

---

<sup>109</sup> Benedict XVI, *Spe salvi* 43.



ISBN: 978-606-37-0231-0